BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

HISTORIA

DE LA

FILOSOFÍA MODERNA

POR

HARALD HÖFFDING

Profesor en la Universidad de Copenhague

VERSIÓN CASTELLANA DE

PEDRO GONZÁLEZ-BLANCO

TOMO SEGUNDO

LA FILOSOFÍA DE LAS LUCES EN ALEMANIA Y LESSING
MANUEL KANT Y LA FILOSOFÍA CRÍTICA
LA FILOSOFÍA DEL ROMANTICISMO
EL POSITIVISMO
LA FILOSOFÍA EN ALEMANIA (1850-1880)

MADRID
DANIEL JORRO, EDITOR
23, CALLE DE LA PAZ, 23
1907

ES PROPIEDAD

MADRID, 1907.—Ginés Carrión, impresor, Verónica, 13 y 15.

LIBRO SEXTO

LA FILOSOFÍA DE LAS LUCES EN ALEMANIA Y LESSING

1.—Característica del pensamiento del siglo de las luces.

Hacia la mitad del siglo XIX la filosofía de Wolff reinaba como dueña en Alemania. Había sucedido á la filosofía renovada de Aristóteles y de la escolástica, filosofía de la que Melachthon había puesto los cimientos. Tuvo una gran importancia para el desenvolvimiento del espíritu en Alemania: por su claridad y su carácter positivo era apropósito para vulgarizarse. A este respecto, un esfuerzo considerable había sido ya suministrado antes de Wolff; Cristián Tomasio, filósofo jurídico, puso, en efecto, un gran eutusiasmo en abatir las barreras, hasta entonces tan rígidas, que separaban á los sabios de los láicos. Tuvo, entre otras cosas, la idea de dar cursos y publicar obras filosóficas en alemán, lo que escandalizó hasta el punto de devolver una de sus obras el colegio de la censura, amonestándole, pues no se podía censurar un libro en el que se enseñaban en lengua alemana materias filosóficas. De un modo general, Tomasio contribuyó mucho empleando el tiempo en propagar, ora de viva voz, ora por escrito, en los grupos más extendidos, una solución liberal y diáfana de los problemas morales y sociales. La tendencia crítica y práctica de su naturaleza se alia-

ba á una inclinación místico-religiosa que permitía comprender cómo durante cierto tiempo pudo colaborar con los pietistas; si lo hizo no fué solamente porque los ortodoxos fueran el enemigo común. La tendencia pietista, que en Alemania se desenvolvió desde fines del siglo XVII, secundaba igualmente la manumisión intelectual, haciendo surgir de ella la fe exterior, regulada por la autoridad y tomada al pie de la letra, de las experiencias internas de la vida del alma. El dogmatismo tradicional y la organización exterior de la Iglesia, fueron abandonadas por la subjetividad del sentimiento íntimo del individuo. En el dominio religioso se trabajó también en la emancipación del individuo, mientras que la Iglesia monárquica del siglo XVII había obligado á los hombres á confundirse en formas religiosas comunes. Ahora, con el sentimiento personal íntimo, las diversidades individuales podían también nacer; no tardaron en interesar más que las diferencias de confesión, y bien pronto se les concedió valor é interés, aun cuando no concordaban con el esquema de la lucha expiatoria establecida al principio por el pietismo. Se enseñaba el sacerdocio universal; era preciso reconocer los derechos de los láicos, puesto que las grandes cosas se cumplían tan bien—si no mejor—en las almas de los láicos que en las de los sacerdotes ortodoxos, que poseían todas las rúbricas dogmáticas cuidadosamente ordenadas. El pietismo conducía á lo natural, á lo práctico, á lo útil, separándose de la fe literal y de la escolástica dogmática. Por esto tenía afinidades con las otras tendencias del siglo, hasta con la filosofía de Wolff, aunque fué, durante cierto tiempo, su enemigo más encarnizado. Wolff y sus discípulos querían vulgarizar la filosofía, así como el pietismo quería vulgarizar la religión. Y ambas tendencias se unieron de común acuerdo cuando Wolff hubo mantenido sus posiciones victoriosamente. Toda una serie de hombres eminentes, de la escuela de Wolff, pertenecen á la tendencia pietista, y se dedicaron al mismo tiempo á emancipar la razón y á hacer la religión más profunda.

Mas en el tiempo de la formación de lo que llamamos el siglo de las luces, se ejercen también influencias distintas de las que procedían de los movimientos filosóficos y religiosos propios de Alemania. La filosofía inglesa de la experiencia llegó á ser objeto de estudios apasionados. Cristián Tomasio sufrió ya fuertemente la influencia de Locke en su concepción de la filosofía del derecho, y en los jóvenes discípulos de Wolff rivalizó tanto la influencia de Locke con la de Wolff, que su filosofía es una combinación del racionalismo tomado á Wolff y llevado á su último límite, con la experiencia fundada por Locke. La razón secreta de esto era, para decir la verdad, que el racionalismo de Wolff sólo podía conducir á la construcción de una serie de rúbricas, y que á medida que este sistema de rúbricas se multiplicaban, tanto más debía excitar el deseo apasionado de los materiales empíricos capaces de llenarle. Aquí se producía un efecto de contraste análogo al que había opuesto sobre el terreno religioso el pietismo á la ortodoxia. En el dominio filosófico, esto efecto de contraste aparece en el gran interés que excita la psicología empírica. No fué la metafísica especulativa, sino la psicología fundada en la experiencia, la mirada cada vez más como la ciencia fundamental. La ciencia de la vida psíquica, tal como nos la hace conocer la observación, fué la base sobre la cual se trataron los problemas estéticos, morales y religiosos. Fué aquella una revolución considerable en la historia de la psicología; esta ciencia adquirió, en efecto, mayor independencia y se aproximó más á la ciencia de la naturaleza. Wolff había atribuído todavía á la psicología especulativa («racional»), un valor más grande que á la psicología empírica. Esta situación se modificó. Se buscó partiendo de la experiencia y, hecho esto, se examinaron solamente los resultados á donde se podía llegar partiendo de allí. Esto lo expresa muy claramente el más eminente representante de la filosofía de las luces, Juan Nicolás Tetens (en el prefacio á sus *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y sobre su desenvolvimiento*. Leipzig, 1771, I, p. 13): «Es

preciso, no comenzar, sino acabar el estudio del alma por análisis metafísicos. Debe preceder el análisis psicológico. Una vez hecho esto, el análisis metafísico se reduce á descomponer algunas facultades fundamentales y algunos modos de acción poco numerosos: sólo queda entonces arrojarlos como substancia todo lo lejos posible. Pero si todavía no se tiene un conocimiento experimental de las facultades fundamentales, es inútil querer hacerlas comprender por una organización tan oculta para nosotros; añadid á esto que, por muy lejos que se vaya en la psicología metafísica, la exactitud de sus principios deberá siempre comprobarse por los conocimientos de observación.» Kant ya se había expresado en igual sentido. *(Advertencia al público sobre la organización de sus cursos durante el semestre de invierno de 1765 á 1766.)* Pretende que en filosofía es necesario proceder por el análisis y no por la construcción, y que hace falta, ante todo, un fundamento empírico. Así comienza su curso de filosofía por la psicología empírica, y en ella no se puede enseñar nada sobre la naturaleza del alma; ¡ni siquiera se puede decir si existe un alma!

Este interés predominante por la psicología empírica confiere, en gran parte, un sello particular á la filosofía alemana de las luces. Esta marca concisa presenta, no obstante, muchos matices, en los que no nos detendremos. En el primer volumen de su *Historia de la Psicología moderna en Alemania* (Berlín, 1894), Max Dessoir ha dado una detallada é interesante exposición del modo como eran tratados los problemas psicológicos por los observadores de entonces. No podemos detenernos aquí más que en lo que tiene cierta importancia para la historia general de la filosofía (1).

---

(1) Nos limitaremos á tocar aquí una cuestión que no pudo hallar sitio en el texto. Wolff había transformado la hipótesis de la identidad de Spinosa-Leibnitz en una teoría del paralelismo superficial, que se podría llamar «duplicismo». Esta teoría había sorprendido á sus adversarios en teología; pero también debía promover dificultades por otras razones, por lo que fué bien pronto criticada y abandonada por varios partidarios

La psicología del período de las luces se funda, en primer lugar, en el pensamiento leibnitziano de que la diferencia entre la obscuridad y la claridad es la diferencia fundamental en la vida psíquica, y que las ideas son los elementos de la vida psíquica. No se tienen en cuenta motivos ni indicaciones más profundas de la psicología de Leibnitz.

Este fué el verdadero período de esplendor del racionalismo. Emancipación intelectual, eran las palabras á la orden del día, y todo lo no inmediatamente evidente en la vida psíquica, teníase como un revoltijo de ideas obscuras. Esta psicología intelectualista tuvo la consecuencia práctica de hacer considerar el porvenir con gran confianza: ¡hagamos luz y todo irá bien! Tuvo una parada súbita cuando advirtió que la vida psíquica encierra otros elementos distintos de los intelectuales. La psicología inglesa, desde Shaftesbury y Hutcheson, lo había visto ya; Rousseau, que ejerció una gran influencia sobre el desenvolvimiento de la Alemania, había defendido con entusiasmo la causa del sentimiento y tronado contra la admiración exagerada de la inteligencia. El término «sentimental» viene del siglo XVIII; parece haber sido creado por el novelista inglés Sterne; fué llamado en alemán «*empfindsam*» (á propuesta de Lessing).

---

de Wolff Martín Knutzen de Königsberg, pensador sagaz é independiente, profesor de Kant, que no podía contentarse con la teoría ordinaria de la acción recíproca, ni con la de Wolff, buscó la resolución del problema volviendo á tomar la idea leibnitziana de los últimos elementos de la materia concebidos como seres «representativos» (psíquicos). Así desaparecía la heterogeneidad de los elementos que obraban los unos sobre los otros en la hipótesis de una acción recíproca entre el alma y el cuerpo. Se admite que las mónadas psíquicas difieren de las materiales en cantidad, no en cualidad. El dualismo cartesiano, renovado á su modo por Wolff, desaparecía así, y el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo estaba tan extendido que llegaba á ser un problema de la acción recíproca de las cosas. Knutzen ha establecido de ello una teoría que desenvolvieron más tarde Herbert y Lotze, éste, sobre todo, de un modo característico. Cf. Benno Erdmann. *Martín Knutzen y su tiempo.* (Leipzig, 1876, p. 64-67.) Premontral, académico ecléctico de Berlín, emitió unateoría análoga. Vid. Desoir: *Historia de la psicología moderna en Alemania*, I, pág. 45.

Mientras se esforzaba en formular una teoría estética, se puso por la vez primera la originalidad del sentimiento como el carácter independiente de la vida de conciencia. J. G. Sulzer (ver sus tratados en las publicaciones de la Academia de Berlín, años 1751-52), y Moisés Mendelssohn (*Cartas sobre las sensaciones*, 1755); en el curso de sus investigaciones sobre el sentimiento estético, probaron que se hallaban en presencia de un lado inmediato y positivo de la vida psíquica, al que no se hacía justicia pintándole como un caos de ideas obscuras, impedidas, por imperfección nuestra, de llegar á una claridad plena y entera; según la psicología de Leibnitz y de Wolff, el sentimiento solo era una idea obscura turbia. A. G. Baumgarten (*Estética*, 1750), partidario de Wolff, fué el primero en emplear la palabra estética en el sentido moderno de ciencia de lo bello; no obstante, fiel á su sistema, concebía la estética como ciencia que establece reglas para las representaciones obscuras; es decir, para la parte más inferior del entendimiento, así como la lógica de reglas para las ideas claras; es decir, para la parte superior del entendimiento. El gran interés que hacia la mitad del siglo se manifestó en Alemania por los sucesos de la vida psíquica, por la poesía y por el arte, debía hacer nacer la necesidad de una nueva psicología que pudiese atribuir á la esfera del sentimiento un lugar positivo é independiente en el mundo psíquico. Mendelssohn muestra muy justamente (Carta IV, obras filosóficas, edición revisada y corregida; Berlín, 1771, I, página 32), que si la concepción de Baumgarten era la buena, el sentimiento de lo bello debería desaparecer á medida que se avisasen las luces; que los seres de especie superior, que poseen mayor claridad intelectual, tendrán entonces el derecho de quejarse de «este miserable privilegio que priva de una fuente de placeres, de los cuales están abundantemente provistos los seres inferiores». Es característico que un representante tan declarado de la filosofía de las luces haya llegado tan justamente á hacer esta reflexión! Y en nombre de las mismas luces pide que la distinción de obscuridad y

claridad no sea la única que pueda hacerse en la vida psíquica. La obscuridad en sí misma nada tiene que ver con el placer y el dolor. El halla la condición del placer en el acuerdo de lo diverso, acuerdo que se hace sentir en el alma (ó por el placer de los sentidos en el sistema nervioso); pero es una facultad positiva de nuestra alma, y no un estado obscuro, lo que se hace valer aquí. En una obra posterior *(Horas matinales,* 1786), Mendelssohn designa el sentimiento con el nombre de «facultad de aprobación», indicando así, de propósito, la función que ejerce este lado de la vida de conciencia (1). En su obra *De la evidencia de los principios de la teología y de la moral naturales* (1762), Kant concede grandísima importancia á la diferencia entre conocimiento y sentimiento, señalados por Sulzer y Mendelssohn. «Hasta nuestros días, dice (IV, 2), nadie había comenzado á comprender que la facultad de representar lo verdadero es el conocimiento, y la de sentir lo bello es el sentimiento, y que estas dos facultades no se deben confundir». En esto, no solamente sufre Kant la influencia de sus antepasados alemanes, sino también la de Hutcheson y Hume, y sobre todo de Rousseau. Sin embargo, fué Tetens quien dió el paso decisivo, estableciendo una distinción entre sensación y sentimiento, palabras que hasta entonces se habían empleado indiferentemente, la una por la otra. «Son sentimientos, dice (*Ensayos filosóficos,* I, página 168), por oposición á sensaciones, los estados en que experimentamos una modificación ó una impresión en nosotros

(1) «Generalmente se ha acostumbrado á dividir la facultad del alma en facultad del conocimiento y facultad apetitiva, y á colocar en ésta la facultad de placer y de dolor. Pero me parece que entre el conocimiento y el apetito hay la aprobación, el asentimiento, el placer del alma que, verdaderamente, está bien alejado del deseo. Contemplamos lo bello de la naturaleza y del arte con placer y con un sentimiento de bienestar, sin la menor traza de deseo... Creo que sería preferible dar un nombre particular á este placer y á este desagrado, que es un germen del deseo, pero no el deseo mismo. Le llamaría facultad de aprobación para distinguirle á la vez del conocimiento de la verdad y de la aspiración hacia el bien.» Mendelssohn: *Horas matinales.* Berlín, 1786, págs. 118-119.

ó sobre nosotros, sin que por esta impresión podamos reconocer el objeto que las ha producido. La sensación remite á un objeto que experimentamos y, por decirlo así, hallamos en nosotros por medio de la impresión sensible.» No obstante, los dos términos se hallan tan próximos, que Tetens pretende emplear el término sentimiento—lo que no sería favorable á la claridad—para designar ambos. Se opone á Leibnitz y á Wolff, que llamaban ideas todos los elementos de la vida psicológica, y quiere (de perfecto acuerdo con Hume), reducir esta palabra á la designación de las reproducciones. Llama entendimiento la facultad de formar y asociar las ideas, y su psicología le arrastra á la tripartición en: sentimiento, entendimiento y voluntad, llamando á las dos últimas facultades la vida de conciencia, en su aspecto activo, y á la primera, en su aspecto pasivo. Esta tripartición psicológica pasó de Tetens á Kant, con la diferencia de que Kant llevó más lógicamente la distinción entre sensación y sentimiento. En esta época no se sabía con precisión cuál significación conceder razonablemente á este género de distinciones psicológicas. Se era llevado á construir una facultad particular del alma para todas las distinciones psicológicas nuevas que se descubrían, y se hacía la excepción cuando la investigación psicológica se asignaba una tarea más elevada que la descripción y clasificación puras y simples. El fundamento más sólido de una psicología explicativa, suministrado por la teoría de la asociación de Spinosa y de los filósofos ingleses, apenas era utilizado. A pesar de todo, la psicología del período de las luces ha tenido gran importancia, pues acrecentó la facultad de observación personal y denota un progreso considerable al reconocer en el sentimiento un lado independiente de la vida de conciencia.

En Francia, el movimiento intenso del sentimiento, manifestado hacia la mitad del siglo, llegó á ser el fermento de pensamientos revolucionarios; en Alemania, donde la facultad de ocuparse en negocios públicos era mucho menor, tuvo un derivativo, ya en los estudios psicológicos, ya en la produc-

ción artística, en el nuevo sentido indicado por Herder y Goethe. En el primer término se hallaban las preocupaciones intelectuales y estéticas; así se ve á la psicología empírica de entonces conceder una importancia tan ínfima á la voluntad, al lado activo de la vida de conciencia. Todo se concentró alrededor de la cultura del espíritu y del sentimiento. Sin embargo, entonces se hacía sentir una necesidad en los espíritus profundos. Federico Enrique Jacobi, cuyo sentimentalismo lleva el sello del siglo—aunque como filósofo se opone categóricamente á los representantes de las luces, y ya lo demostraremos más lejos—, expresó en sus primeras obras la desgracia de una vida toda de sentimiento, á la cual se rehusa el enlace natural con los actos. Después de haber indicado que la sociedad moderna no deja lugar á las manifestaciones exteriores de los grandes sentimientos y de los grandes caracteres, Jacobi dice en su diálogo *El jardín de arte* (1779): «¡Ay!, los sentimientos y los pensamientos que no resulten de la acción, y no se dirijan á la acción, son para el alma un débil consuelo... Nuestros más bellos conocimientos sólo nos sirven, en definitiva, para hacer ociosas meditaciones; nuestros más sublimes sentimientos no son ya más que una estéril distracción en la soledad.» Era esta la época de las almas bellas y de los corazones generosos; creíanse capaces de las cosas más grandes; los corazones hervían enfervorizados; se sentía «tempestad y ardor»; oponíase la necesidad imperiosa del corazón á toda razón, á toda regla y á toda costumbre; se afirmaba la fuerza y la simplicidad originales de la naturaleza, que se las creía haber vuelto á encontrar enfrente de las formas de la civilización y de la sociedad; el caos llegó á ser el *nec plus ultra;* la facultad de hacer brillar formas venidas del interior del alma, no se manifestó, en verdad, más que en el terreno poético. Este período de efervescencia, en el que el sentimiento determinaba las ideas, ahora que la filosofía de las luces había probado desde el principio que lo único posible era lo inverso, constituía algo como una comprobación empírica de la doctrina

de la nueva psicología. Era el desbordamiento del romanticismo en el campo del racionalismo. En lo sucesivo, el romanticismo dominó la literatura bajo numerosas formas sucesivas, é hizo renacer la imaginación humana después de largo trabajo intelectual. Y, como ya veremos, este Renacimiento artístico integral reaccionó sobre el desenvolvimiento filosófico, al que hizo tomar una dirección funesta en un punto importante de su historia.

La aficion demostrada por la filosofía de las luces á la psicología, llegó á sus límites. No obstante, en la época clásica de esta escuela, y en sus representantes típicos, estos límites no fueron notados. Se daba por supuesta de una razón suficiente para tomar en todos los casos el buen camino, si es que no se figuraba haber hecho ya todo el camino. Un hombre de espíritu claro concede igualmente á sus descendientes que hagan progresos en las luces, y no saca, de la necesidad de hacer estos progresos, la consecuencia de que hay todavía en él muchas obscuridades. En todos los casos—así se razona—nuestro espíritu puede reconocer muy bien lo que hace falta para ser feliz. Lo que para esto se precisaba, ante todo, era la creencia en Dios y en la inmortalidad; de otro modo—se pensaba—no puede sentirse seguro. En una enorme cantidad de obras se trató y abrazó la *religión natural*, enseñada por los autores ingleses y franceses. Pero la hostilidad que en Francia mostraba la religión natural hacia la religión positiva, sólo en raras ocasiones se manifestó en Alemania. La teología protestante era más elástica que la de los católicos. La Iglesia y las Facultades estaban en su mayor parte representadas por partidarios de Wolff, que en materia de revelación no reconocían nada que no satisficiese las exigencias de la razón, y al mismo tiempo, en su alma y conciencia, creían poder probar que el fondo de las Sagradas Escrituras concordaba en absoluto con la razón. Este racionalismo de Iglesia insistía, pues, en una explicación natural del contenido milagroso de la Biblia, porque partía de la idea de que el cristianismo debe concordar

con la religión natural, y que, realmente, no es más que su proclamación histórica. Así se podía propagar en el pueblo todo, por conducto de los órganos eclesiásticos, la razón que se había obtenido de la experiencia y del pensamiento de los siglos precedentes. La Iglesia llegó á ser un órgano de propaganda de las luces con todos sus buenos y malos aspectos. Así se cumplió una obra educadora considerable. Pero la religión natural y la positiva no se dejaron tan fácilmente conciliar en todos los espíritus. Es evidente que en este período individualista, en el que chocaban en la conciencia tantos motivos diferentes, el desenvolvimiento religioso del individuo podía tomar direcciones extremadamente divergentes. Juan Car. Edelmann (1698-1767), en su autobiografía (editada por Klose, Berlín, 1849), nos describe un notable ejemplo de desenvolvimiento religioso, en el que nos muestra que pasó de la ortodoxia al pietismo, después al racionalismo, y de éste se colocó en un punto de vista que recuerda el que Lessing, Herder y Schleiermacher debían tomar más tarde. La fe literal y el carácter superficial de los ortodoxos, le hicieron volver al pietismo y buscar la sociedad de las gentes de sectas y de los profetas. Pero su odio por la razón, y su despotismo, le sublevaron, y él, en su desesperación, descubrió entonces que el principio del Evangelio, según San Juan, no se debía traducir por «*el verbo* era Dios», sino por «*la razón* (Logos), era Dios». Si Dios era razón, la religión no podía encerrar nada irracional; entonces halló la transición del pietismo al racionalismo. Pero renunció al racionalismo vulgar cuando leyó la frase de Spinosa: «Dios es la causa inmanente, íntima; pero no la causa externa de las cosas.» Entonces creyó que Dios era el ser eterno de todas las cosas, y que sólo hacía uno con cada ser. Todo lo que en el mundo es verdadero y bueno, es Dios. El mundo es eterno. Cristo ha sido un hombre que ha aproximado los hombres á Dios, emancipándoles de falsas ideas de la divinidad, y enseñándoles que lo más sublime es el amor mutuo. Los sacerdotes le habían condenado, creyendo que quería derribar su

dominación, aunque (como lo hizo más tarde Edelmann y todos sus sucesores) él había remitido el populacho á los sacerdotes. El día del juicio final luce en todo hombre que se despierta del sueño del error. Edelmann creía que la crítica histórica y la interpretación simbólica permitían hallar la verdadera religiosidad en las Sagradas Escrituras. De otro modo pensaba Hermann-Samuel Reimarus (1694-1768), uno de los defensores más ardientes «de las verdades de la religión natural» entre los materialistas y otros hombres impíos, el cual tenía la firme convicción de que la finalidad de la naturaleza (en particular los instintos de los animales, sobre los cuales redactó una obra especial), indica que el mundo ha sido creado por un Dios sabio y bondadoso, y que la vida futura dará á los hombres una felicidad más perfecta y durable de la que se puede tener en esta vida. Asimismo se hallaba íntimamente persuadido de que el contenido de las Sagradas Escrituras contradecía la razón y la moral proclamadas por la religión natural. Pero creyó deber guardar para sí esta última opinión. En la soledad había tratado de poner en claro sus ideas sobre la historia bíblica y sobre las Santas Escrituras. Había escrito una obra, que llamó *Apología de los adoradores sensatos de Dios*, en la que sometía la literatura bíblica á una crítica acerba y subversiva desde los puntos de vista histórico y científico, así como desde el moral. El motivo por el que no se publicó esta obra, es enternecedor. Temía que los fanáticos ortodoxos le arrebataran el amor de su esposa y de sus hijos, ó desencadenaran una persecución que pesara sobre ellos. «Los señores predicadores pueden creer bien, dice, que un hombre justo no debe violentar su alma para darse tono durante toda su vida.» Nadie sospechaba que el profesor de Hamburgo tenía en el fondo de su cajón lo que había anticipado tan bellas pruebas sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Lessing, que gracias á su familia pudo conocer el manuscrito después de la muerte de su autor, publicó varios fragmentos de él, declarando que era una obra que halló en la biblio-

teca de Wolfenbüttel. David Strauss *(H.-S. Reimarus y su apología,* Leipzig, 1862), ha dado más tarde un resumen de toda la obra. Lo que aquí nos interesa más es el punto de vista general en que se coloca Reimarus. La religión natural le basta; por tanto, la revelación es supérflua. Por otro lado, es imposible física y moralmente. Dios no puede interrumpir su propia obra por milagros; no puede favorecer á algunos hombres, con detrimento de otros, por revelaciones, de las que no participan todos ni todos pueden conocer. Lo que á los ojos de Reimarus contradice más las verdaderas ideas de Dios, es la teoría de la eternidad de las penas del Infierno, y á esto se resistió desde luego su espíritu. De otra parte, una porción de puntos de detalle de los relatos bíblicos despertaban sus escrúpulos. Reimarus llegaba en su crítica á un resultado negativo. La única explicación que se atrevía á dar de tales relatos, era que se debían á la superchería de los sacerdotes judíos y de los apóstoles. El examen profundo hecho por el profesor alemán, le llevó al mismo resultado á que llegó Voltaire por un razonamiento más rápido. Si no hay revelación, hay canallada; en tal dilema, concuerdan de todo corazón desde esta época una gran cantidad de ortodoxos y de librepensadores, y á él se dirigen todavía frecuentemente los debates religiosos, como si, desde Reimarus y Voltaire, no hubieran surgido nuevos puntos de vista sobre la religión.

Las relaciones entre la religión natural y la positiva, eran concebidas más pacíficamente por Moisés Mendelssohn (1729-1786), que ha dado las exposiciones más populares de la doctrina de la religión natural. Era un judío de Dessau, que había acompañado á Berlín á su profesor de Talmud. Empujado—como otrora Spinosa—por la necesidad de adquirir una cultura intelectual más elevada de lo que la literatura hebráica podía ofrecerle, había estudiado la literatura de la Europa occidental. Esta labor era tanto más difícil, por cuanto en esta época se prohibía á los judíos que aprendiesen el alemán. La energía del joven Mendelssohn venció to-

dos los obstáculos; aprendió alemán y latín, y Locke y Wolff llegaron á ser sus autores favoritos. En su celo propuso expresar en un alemán elegante lo que Wolff y sus discípulos habían desenvuelto prolija y pedantescamente en enormes in-folios. A fuerza de trabajo llegó á hacerse un puesto envidiable en la literatura alemana. Trabó amistad con Lessing y Kant, y se presenta á nosotros como el tipo de la filosofía popular de su tiempo. No se desligó de sus correligionarios; por el contrario, luchó con ardor para hacerles obtener mejor situación social. En su interesante obra *Jerusalém ó del poder religioso y del judaismo* (1783), intentó mostrar que los verdaderos principios del orden en las relaciones entre el Estado y la Iglesia debían acarrear mayor libertad para sus correligionarios en materia civil. Creía que el judaismo no tenía dogmas extraños á la substancia de la religión racional, y que la religión judía consistía en una ley que se aplicaba al pueblo judío. Y como pensaba poder probar la inmortalidad del alma (*Fedon*, 1767), y la existencia de un Dios personal (*Horas matinales*, 1786), creía en la más bella concordancia entre la filosofía y la religión. Apoyaba la prueba de la inmortalidad del alma en hechos: primeramente, la facultad de pensar no puede explicarse como producto de una combinación material, y siendo, por consecuencia, el alma inmaterial, debía ser inmortal; en segundo lugar, un ser hecho para la perfección no puede dejarse detener en el camino. Demuestra la existencia de Dios, ya por la prueba ontológica tomada á Descartes, ya por la finalidad de la naturaleza. Las *Horas matinales* no aparecieron hasta que la *Crítica de la razón pura*, de Kant, hubo anunciado un período completamente nuevo en la historia de la filosofía. Mendelssohn declara en su prefacio que, en verdad, sabe bien que la escuela á que pertenece, y que «acaso ha podido reinar como déspota en la primera mitad del siglo», no goza ya de gran consideración. Se han formado nuevas tendencias, que no ha podido conocer exactamente por habérselo impedido su mal estado de salud. Expresa, sin embargo, la espe-

ranza de que Kant, «el hombre que todo lo reduce á polvo», y cuyo profundo genio admira, «volverá á construir el edificio del conocimiento con el mismo espíritu que lo ha demolido». Había hablado con menos rodeos, en nombre de la filosofía, al escribir el «apéndice» á su *Fedón*. Hé aquí lo que dice: «Después de tantos siglos bárbaros, durante los cuales la razón humana estuvo esclavizada por la superstición y por la tiranía, la filosofía ha podido ver días mejores. Todas las ramas del conocimiento han progresado considerablemente, gracias á una feliz observación de la naturaleza. Por este medio, hemos podido conocer mejor nuestra propia alma. Al observar exactamente sus funciones y sus pasiones, se han establecido varios datos, y de ellos se han podido obtener consecuencias más exactas, gracias á un método que ha hecho ya sus pruebas. Las verdades superiores de la religión natural han adquirido por este progreso de la filosofía una evidencia que eclipsa todos los modos de ver de los antiguos.» Por este pasaje se comprende por qué llamaba á Kant, que ya había publicado la «Crítica de toda teología especulativa», «¡el hombre que todo lo reduce á polvo!»

Todavía nos faltan mencionar varias tentativas interesantes hechas en la filosofía del período de las luces, y que conciernen á la solución del *problema del conocimiento*. La filosofía de Wolff era ciertamente la filosofía reinante; intentábase imponer en la conciencia pública sus ideas fundamentales. Sin embargo, se concedía más importancia á la experiencia y á la necesidad de recoger materiales, y se buscaban diferentes modos de combinar las filosofías de Locke y de Wolff. De allí salió un *eclecticismo* que no coincide enteramente con una filosofía popular propiamente dicha, la cual pertenecía casi exclusivamente á Wolff. El asiento principal del Eclecticismo fué la Universidad de Gœtinga; Feder y Meiners fueron sus principales representantes. La filosofía popular tenía, por el contrario, su asiento en Berlín; de aquí partían los escritos de Mendelssohn, y la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, de Nicolaï, y la *Berliner Monatsschrift*, de

Biester, propagaban las ideas racionalistas entre el público letrado. Solamente algunos raros pensadores sentaban el problema que resultaba de este hecho, de que era preciso dar á la vez la razón á Locke y á Wolff, y convenían en la doble necesidad de recibir materiales y elaborarlos conforme á las propias leyes de la naturaleza. Estos pensadores eran los inmediatos predecesores de Kant en el dominio de la teoría del conocimiento. C. A. Crusius, profesor de Leipzig (*Bosquejo de las verdades necesarias de la razón;* Leipzig, 1745), mostró que la diferencia entre la sensibilidad y el pensamiento no coincide con la diferencia entre las ideas obscuras y las ideas claras: la percepción sensible muy bien puede ser clara y distinta. Esta demostración ofrece, con la demostración de Sulzet y de Mendelssohn, la analogía de que el sentimiento de placer y de dolor es otra cosa y más que una idea obscura. Ella empujó naturalmente á Crusius á que adjudicara á la experiencia mayor importancia de la que Wolff le podía dar lógicamente. Crusius distinguió netamente las razones que nos llevan á comprender alguna cosa de las causas que, en realidad, dan nacimiento á las cosas (razones de conocer y razones de ser), distinción que Wolff, y con él toda la filosofía dogmática, había borrado. Al mismo tiempo, refutó el ensayo intentado por Wolff para hacer derivar el principio de causalidad del principio de contradicción. En fin, precisando así el problema de las relaciones del pensamiento con la realidad, Crusius debía también contestar la legitimidad de la prueba ontológica de la existencia de Dios, que se reduce, en suma, á que si Dios puede pensar, debe existir. Juan Enrique Lambert, pensador conocido por otra parte como naturalista y como matemático, se aproximó aún más al problema decisivo. En su obra *Neues organon* (Leipzig, 1764), señala la necesidad de comenzar por la experiencia y aplicar el método analítico. No podemos comenzar por la construcción, porque ante todo importa determinar exactamente los conceptos particulares con los cuales debemos proceder. Al modo de Locke, es preciso hacer, desde luego, una

anatomía de los conceptos. Pero no basta encontrar los conceptos simples, contenidos en nuestra experiencia; debemos, también, describir todos los modos diferentes de asociarse entre sí que pueden tener. En el mismo momento se opera la transición del análisis á la construcción; del establecimiento puro y simple de los conceptos, se pasa al descubrimiento de los principios y de los postulados que se pueden encontrar allí. Lambert halla muy fácil este paso. Si se comienza por los conceptos más simples y se continúa sin omitir enlace posible, se podrá emprender la construcción con toda seguridad. Sin embargo, Lambert no se hace ilusiones; ve bien claro que el resultado obtenido de esta manera sólo pueden ser formas y no un fondo real, y en una carta (3 Febrero 1766), á Kant, cuyo pensamiento en esta época tenía las mismas tendencias que el de Lambert, presenta esta cuestión: «¿En qué medida el conocimiento de la forma lleva al conocimiento del fondo de nuestro saber?» Duda, pues, de la legitimidad de las construcciones filosóficas, y desflora así el punto crítico decisivo, sin detenerse, no obstante, en el problema propiamente dicho. Sin embargo, Kant experimentaba tal respeto por su predecesor, que si Lambert no hubiera muerto antes de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, de seguro que le dedica esta obra. Lambert pertenecía todavía al dogmatismo plenamente asegurado de la filosofía de las luces. No vió lo que muy pronto había aparecido á Kant claramente, á saber: que el paso del método analítico al sintético supone condiciones que entrañan para nuestro conocimiento una limitación de principio. (Vid. Carta de Kant á Lambert, 31 Diciembre 1765.)—Juan Nic. Tetens, nacido en el Sud de Schleswig, se aproxima más aún á la idea fundamental de Kant. Después de haber sido profesor de Filosofía y de Matemáticas en Büztzow y en Kiel, ocupó en Copenhague, donde murió en 1807, elevadas funciones administrativas. Pero le había puesto en este camino la obra de Kant, en la que el pensamiento fundamentalísimo de la filosofía crítica nació por vez primera (la disertación de

1770). Los *Ensayos sobre la naturaleza humana*, de Tetens, son, tanto desde el punto de vista psicológico, como desde el de la teoría del conocimiento, la obra más notable que apareció en Alemania durante el período que precedió inmediatamente á la obra capital de Kant. Ya hemos demostrado su importancia desde el punto de vista psicológico. Tetens, en su teoría del conocimiento, parte de un pensamiento cuya afirmación acaso hubiera aportado más claridad en la filosofía de Kant: el pensamiento de que toda percepción consciente es una percepción de relaciones. En todo acto de la atención sacamos el objeto percibido del que le rodea. La palabra *veo* expresa por lo menos esto: «el objeto que percibo es una cosa particular en sí». La percepción es un discernimiento, un «reconocimiento» (I, pág. 273). El grado que sigue es la comparación conscia. Todavía aquí, el acto de pensar establece una relación (de analogía ó de semejanza) entre las cosas. Tenemos una clase particular de relaciones en el espacio y en el tiempo que (como ya en su disertación había enseñado Kant), son formas en las que nuestro conocimiento ordena la materia recibida por la sensación. «Como ha recordado Kant, no es de la idea de los objetos sentidos de donde la noción de tiempo puede ser separada; son los actos de sentimiento, tal como se perpetúan en nosotros, los que ofrecen una solución y una continuidad, aunque no se divise el objeto perceptible. Estos actos suministran la materia de la abstracción del tiempo» (I, página 398, vid. 267). De este último género de relación es la relación de dependencia (relación de causalidad), y aquí Tetens, de un modo poco claro, intenta quedarse entre Hume y Wolff. Sin experiencia, dice (I, pág. 320), yo no supondría en modo alguno que la aparición de un fenómeno entraña otro fenómeno determinado; pero expreso esta suposición por un juicio que necesariamente debe llevar mi entendimiento, y que presto es una cosa distinta del hábito ó de la asociación de ideas, quiero decir, un pensamiento verdadero, aunque precediendo la experiencia. Esto no es, na-

turalmente, responder al problema de Hume. Tetens no ha demostrado la posibilidad de que los juicios llevados con una necesidad lógica por nuestro entendimiento, sean admisibles para los sucesos reales. Cuando Kant leyó los *Ensayos*, de Tetens, por los que sentía una profunda estimación, y que se veían siempre sobre su mesa de trabajo (como refiere Hamann en una de sus cartas), había encontrado ya la idea capaz de llevar más lejos en este punto la teoría del conocimiento.

2.—**Efrain Lessing.**

El capítulo precedente ha demostrado que el período que se ha convenido en llamar período de las luces, se adelantó en varios puntos á sí mismo. Realmente, muestra cierta tendencia á considerarse como definitivo, y tomando un aire farisáico, mira desdeñosamente las tinieblas de los pasados tiempos; pero es á la vez un período fecundo en gérmenes de todas clases, y que debía producir en Alemania un florecimiento poético y filosófico de los más grandiosos. Este sentimiento de pertenecer á un período de transición, toma una particular vivacidad en el espíritu más eminente de la época. Lessing mantuvo cordiales relaciones amistosas con Mendelssohn y Nicolaï, relaciones en las que éstos no permanecían pasivos, pero no se hallaba tan satisfecho del racionalismo como ellos. Sentíase extraño á su tiempo. No le satisfacían las formas actuales de la vida intelectual, é insistía, como Sócrates, en el aspecto subjetivo y personal de la investigación de la verdad. Más vale la caza que el botín, decía. Al señalar el elemento personal de la investigación y de la aspiración, se mostraba como hombre de su siglo; pero esta tendencia le permitía al mismo tiempo comprender otros períodos y otros puntos de vista mejor que podrían hacerlo los representantes del racionalismo y del sentimentalismo. La diferencia entre ciertos siglos y ciertos puntos de vista, aparece con más fuerza cuando se tienen ante los ojos los resultados de ella, mientras que se puede hallar una afi-

nidad más grande en la aspiración interior, en las facultades subjetivas que ha producido los resultados. El sentido histórico de Lessing se une á su idea favorita de la aspiración eterna. Y si sus ojos se vuelven con tanta insistencia hacia el porvenir, lo hace con la esperanza de encontrar allí lo que de él esperaba.

No es este el lugar de extendernos sobre la significación de Lessing como poeta y estético, aunque es seguramente muy interesante seguir la evolución del carácter fundamental del gran investigador en todos los dominios de su actividad. No nos detendremos aquí en su biografía, puesto que no encierra datos que puedan ayudarnos á comprender su filosofía de la religión. Nació en 1729 en Kamenz (Lusacia), estudió en Leipzig; después vivió en Breslau, Berlín y Hamburgo, ocupándose en trabajos estéticos y prácticos, hasta que fué bibliotecario en Wolffenbüttel (1770). Desde su infancia se había dedicado al estudio de la filosofía esquematizando tratados filosóficos. Esta disposición no llegó á ser predominante hasta su estancia en Wolffenbüttel, sobre todo, en el curso de la polémica que entabló al publicar fragmentos de la *Apología* de Reimarus (Fragmentos de Wolffenbüttel). Entonces sostuvo contra la ortodoxia limitada una lucha literaria, única en su género por la superioridad de estilo, la erudición y la amplitud de ideas de que hizo gala. Murió en 1781.

Lessing tenía perfecta conciencia de que en su crítica residía lo más claro de su fuerza. Le faltaba la facultad creadora. Poseía, sin embargo, dos cualidades precisas que le distinguían de la mayor parte de sus contemporáneos: tenía una sed intensa de un fondo intelectual verdadero, original, así en religión como en filosofía y en estética, y poseía el sentido histórico y la gran facultad de apreciar lo que las edades desaparecidas habían producido como fondo original intelectual.

Acaso su sentido histórico le opone resueltamente á sus contemporáneos. Si la ortodoxia, el pietismo y el raciona-

lismo no le satisfacen, si ninguna de estas tendencias le parece que es la forma bajo la cual podría desenvolverse la vida religiosa del porvenir, era debido á que veía claramente el carácter histórico de toda religión positiva. En vez de hallar la principal forma fenomenal del cristianismo en las Sagradas Escrituras, cuya interpretación se discutía, la encontraba en la vida, en todo el desenvolvimiento y en la tradición religiosa de donde estas Escrituras habían salido, y que nos explican que ellas hayan podido nacer. No solamente como táctica pretendía Lessing (en su Apología de los Fragmentos de Wolffenbüttel), que el cristianismo no era la Biblia ni desaparecería con ella. Sostenía que el cristianismo era anterior á la Biblia, y que su porvenir no residía en la erudición ni en exposiciones «del espíritu y de la fuerza», sino en la vida y en la presencia cristiana «del espíritu y de la fuerza». *(De la prueba del espíritu y de la fuerza.)* Se pone en contra de la admiración excesiva de la erudición y la tutela teológica, que habían llegado á ser generales en la Iglesia protestante, porque Lutero no cesaba de remitir á los fieles á la Biblia como á la norma de enseñanza. En su tiempo había saludado con alegría la aparición de los hermanos Moraves, viendo en este movimiento una tendencia á alejarse de la concepción superficial de la ortodoxia, y un ahondamiento de la fe que ponía el espíritu sobre la letra. El cristianismo, sostiene contra Göze, su adversario ortodoxo, es esencialmente asunto cordial, de sentimiento, y las críticas de las pruebas históricas y filosóficas no alcanzan á los que creen con sencillez de corazón.

Sin embargo, no sólo en sus cartas, sino también en sus escritos, ha declarado Lessing, bastante netamente, que no se limitaba á considerar la religión cristiana como la verdad suprema históricamente revelada. Su *Contrarrespuesta*, su *Antigoze*, *Nathan el Sabio*, *La educación del género humano* y las *Conversaciones sobre la franc-masonería*, le proporcionaron la ocasión de desenvolver extensamente una teoría de la filosofía de la religión, que no sólo es en extremo notable

para la época, sino que aun en nuestros días invita seriamente á la reflexión. Lessing tenía la particularidad de suministrar nuevos argumentos, tanto á sus amigos como á sus adversarios. Su gran amor á la verdad y su claridad visual le hacían descubrir, frecuentemente para sus adversarios, recursos de los que ellos no tenían la menor idea. Por esto, en el campo cristiano se le miraba unas veces como correligionario, y en otras ocasiones le acusaban de mala fe! El mundo (incluso lo que se ha convenido en llamar mundo cristiano) no está acostumbrado á que se ayude á los adversarios. La tendencia de Lessing á abrazar todo lo que podía contribuir á la claridad de los problemas, no le ha impedido desenvolver sus propias ideas en toda su extensión.

El mejor punto de partida para exponer estas ideas, está expresado en un célebre trozo de la *Contrarrespuesta*. «Lo que da valor á un hombre no es la verdad que posee, sino el trabajo á que se entrega sinceramente para descubrir esta verdad. En efecto, no es la posesión, sino la persecución de la verdad, quien extiende sus facultades, y en esto sólo consiste su perfección sin cesar creciente. La posesión vuelve ocioso, perezoso, ensoberbecido..... Si Dios tuviese en su mano derecha toda la verdad, y en la izquierda la sola aspiración siempre activa hacia la verdad, aun con la condición de equivocarse eternamente, y si me dijese: ¡escoge!, me arrojaría humildemente sobre su mano izquierda, diciéndole: Muéstramela, pues la verdad pura sólo á tí conviene!» Estas palabras se dirigían tanto contra los ortodoxos, como contra los filósofos racionalistas, y ambas tendencias tenían necesidad de ellas. Sin embargo, podría parecer que Lessing padeció el suplicio de Tántalo en esta investigación eterna, partiendo, sobre todo, de la base de que se declara dispuesto á aceptar la condición de equivocarse siempre. Hay que observar que emite una hipótesis; *suponiendo* una elección entre la investigación y las equivocaciones eternas, por una parte, y la posesión pura y simple de la verdad, por la otra. Evidentemente supone un caso que no se realiza. Se ve, no sólo en la

forma de expresarse, sino también en el fundamento de la aserción, que el valor de un hombre no depende de la posesión de la verdad, sino también del «trabajo sincero» que le cuesta adquirirla. Este valor tiene por condición que las facultades del hombre se *extienden* por la investigación. Pero esta extensión sería imposible si no se llegase á algún resultado ó se permaneciese en el perpetuo error. Entonces se seguiría de allí el debilitamiento y entumecimiento, pero no el acrecentamiento del espíritu. En sí, la aspiración eterna sin ningún resultado es una contradicción. Cosa muy distinta es asegurar que todo resultado alcanzado es provisorio y sólo el punto de partida de una aspiración nueva. Y ahí está la idea de Lessing.

Lessing ha expresado sus relaciones con la religión positiva en el tratado *De la prueba del espíritu y de la fuerza*, y las repite en posteriores escritos. Por muy seguro que sea el fundamento histórico del cristianismo—declara—, las verdades históricas no pueden probar nada aquí. ¿Cómo fundar sobre hechos históricos particulares el conocimiento de un encadenamiento eterno de las cosas? ¿Cómo se puede exigir de mí que, por ciertos sucesos acaecidos hace diez y ocho siglos, cambie todas mis ideas? Otra cosa es la historia, otra cosa es la filosofía. «He aquí un barranco, tan ancho, que jamás he podido franquearlo; y eso que frecuente y seriamente traté de saltarlo.» Cualquiera que sea el origen del cristianismo, sus consecuencias subsisten siempre en la evolución, y Lessing á esto se atiene. En un fragmento, titulado *La religión de Cristo*, declara que es difícil decidir si Cristo ha sido más que hombre, y, por el contrario, asegura que ha sido hombre. Por esto debemos atenernos á la religión de Cristo, á la religión que el mismo Cristo ha tenido como hombre; puédese entonces dejar irresuelta la cuestión de la religión cristiana, de la verdad de las enseñanzas de la Iglesia.

La religión profesada por Lessing no se funda en sucesos sobrenaturales particulares, sino en el gran encadenamiento interior de la naturaleza y de la historia. Las diversas reli-

giones positivas son para él como los nudos de esta cadena, y en ellas ve las fases del desenvolvimiento espiritual de la humanidad. En lugar de reirse de las religiones positivas; ó de incomodarse con ellas, prefiere (como dice en el prefacio de *La educación del género humano)* «ver en ellas la única marcha que ha permitido y permitirá, en lo porvenir todavía y en todos los lugares, desenvolverse á la razón humana». Lo que la educación es para el individuo, es para todo el género humano la revelación. Gracias á la revelación se eleva el género humano de los grados inferiores á los superiores (1). Por la relación de obediencia á su Dios, que se le aparece como el más poderoso de todos los dioses, el pueblo israelita se habitúa á la idea de un solo Dios mucho tiempo antes de que un concepto racional de este Dios único fuese posible. Y las promesas y las amenazas supieron hacer bien y alejar el mal. Solamente más tarde el conocimiento de pueblos extranjeros más sutiles (caldeos, persas y griegos) desenvolvieron en él ideas religiosas más elevadas. La severa disciplina á que debió plegarse, era necesaria para permitir salir de su seno á los educadores de la humanidad. Cristo fué el primero que recomendó la pureza de corazón sin pensar en una recompensa ni en un castigo terrestre, sino en ótra vida. Sin embargo, así el nuevo como el antiguo testamento, son sólo el libro elemental del género humano. Lessing no se puede ocupar allí de ellos, ni puede relegarlos, no obstante, sino después de haber estudiado suficientemente su contenido, y

---

(1) No puede caber duda de que Lessing emplea los conceptos de educación y revelación en un sentido simbólico, después de declarar en el prefacio que las religiones positivas representan el desenvolvimiento del espíritu humano. Para expresarse de un modo popular, le molestaba hablar un lenguaje antropomórfico. Su punto de vista aparece claramente en algunos fragmentos filosóficos que datan de sus años de juventud (por ejemplo, en el artículo *El cristianismo de la razón)*, y en la conversación con Jacobi. La exposición de este punto de vista, dada en el texto, ha aparecido ya con algunas modificaciones poco numerosas en mi artículo *Apología de Lessing*, en la Nordisktideskrift, publicado por la Sociedad de Letterstedt, 1889.

acaso es conveniente que el estudiante considere su libro elemental como la ciencia suprema. ¡Guárdese bien de llevar demasiado pronto la turbación á sus compañeros más débiles, el alumno mejor dotado que vuelve con impaciencia la última hoja del libro! Por otra parte, puede ser nocivo dejar demasiado tiempo al estudiante el libro elemental; hay el peligro de hacerle sutil y supersticioso. Las verdades reveladas deben cambiarse en verdades racionales, si se quiere que el género humano las haga suyas con toda propiedad; y Lessing, por una interpretación simbólica de los dogmas de la Trinidad y de la gracia, se esfuerza en mostrar las verdades que pueden ocultarse bajo fórmulas dogmáticas. La educación debe lograr su objeto. Llegará el tiempo en que el hombre no tendrá necesidad de la creencia en una vida futura para tener motivos de acción, y hará el bien por el bien. ¡Entonces se realizará el nuevo Evangelio, Evangelio eterno, la tercera Era, de la que ya hablaban los soñadores de la Edad Media! Debemos esperar pacientemente á la realización de este porvenir. El progreso se hace á pasos lentos, rodeando; pero se hace. Dice Lessing en las *Conversaciones para uso de los franc-masones:* «El franc-masón espera tranquilamente la salida del sol y deja arder las luces—cuanto puedan y quieran—; apagar las luces y advertir que es preciso volver á encender los cabos de vela, eso no es asunto de los franc-masones.» Para Lessing, la importancia de la religión era, en suma, eminentemente ética. Es una educación que mira el modo de hacer el bien por el bien. La esencia de la religión es para él (según declara en el bello diálogo *El testamento de San Juan)* la urgente exhortación al amor. En las *Conversaciones para uso de los franc-masones* (acaso la obra que expresa más clara y más bellamente sus opiniones religiosas, al par que sus ideas éticas y sociales), ve en los franc-masones, de los cuales hace una pintura idealista, una comunidad de hermanos que tienen la pretensión de derribar las barreras que la religión, la nacionalidad y el Estado elevaron hasta el presente entre los hombres.

Poco tiempo después de morir Lessing, como pretendiera Jacobi en sus cartas á Mendelssohn *(Cartas sobre la doctrina de Spinosa,* 1785) que Lessing se había declarado partidario de Spinosa, tal aserción causó gran escándalo. No es de extrañar que esta afirmación causara escándalo, y que hasta haya llegado á excitar el disgusto y el despecho de varios amigos de Lessing (entre ellos singularizábase Mendelssohn) si se tiene en cuenta que Spinosa fué considerado siempre, incluso por los mismos jefes del racionalismo, como la impiedad misma.

Jacobi (que era en cierto modo un moderno Herberto de Cherbury), fué á Wolffenbüttel para ver á Lessing y refutar á Spinosa, ayudado de su sagacidad. Mostróle Jacobi el *Prometeo,* de Gœthe, del que tenía una copia. «Ya que tan frecuentemente me ha molestado usted sufra que por una vez yo proceda del mismo modo.» Después de haberlo leído, dijo Lessing: «No me ha proporcionado disgusto; hace tiempo que conozco esta poesía... Está hecha desde un punto de vista que es el mío... No puedo acomodarme á conceptos ortodoxos de la divinidad; no los comprendo. Ἓν καὶ Πᾶν! (Uno y todo). Eso es todo lo que veo. A esto tiende también esta poesía, y debo confesar que me agrada mucho.» Jacobi:—«Entonces usted estará de acuerdo con Spinosa.»—Lessing: «Si es necesario que se me nombre un jefe para mí no hay otro.» En el curso de la conversación, Jacobi acuerda que no puede refutar á Spinosa, ni puede probar su creencia en un Dios personal, diferente del mundo; pero recurre á una transición brusca, y pasa de un salto peligroso, de la ciencia á la fe. Después de un desenvolvimiento bastante verboso de Jacobi, en donde se esfuerza en brillar por su conocimiento de Spinosa (el cual no era ciertamente profundo en todos sus aspectos), Lessing dice: —«Vuestro salto peligroso me agrada bastante, y veo muy bien cómo un hombre de cabeza puede bajarla para avanzar. Conducidme si es posible.»—Jacobi: «Sólo tenéis que lanzaros en el sentido más amplio, y todo irá bien.» Lessing: «Para ello sería preciso dar

un salto, al que no puedo someter mis cansadas piernas ni mi pesada cabeza.»

Tal es, en sus grandes rasgos, la famosa conversación (6 Julio 1780). En ciertos puntos presenta algunos aspectos de Lessing que ofrecen un interés particular.—Lessing declara que no puede creer en un Dios personal que exista fuera del mundo; inclínase, por el contrario, á creer que Dios es el alma del mundo; de acuerdo en esto con el pensamiento que había desenvuelto en varios fragmentos filosóficos de sus años juveniles, que nada puede existir fuera de Dios, porque si se supusiera alguna cosa fuera de él, Dios sería limitado y finito. Afirma una relación interna, inmanente, entre Dios y el mundo, y rehusa el pensar en Dios por analogía con la personalidad humana. No se podía acostumbrar á la idea de una divinidad personal que gozase inmutablemente de su soberana perfección. A ello se unía, como decía á Jacobi, «tal idea de aburrimiento infinito, que estaba dolorosamente espantado de pensarlo». Era natural que un pensador que colocaba por encima de todo la aspiración incesante, no pudiera contentarse con un Dios eternamente inmutable. Por otro lado, es esta una de las razones que indican que no es preciso conceder á la adhesión de Lessing á Spinosa mayor importancia de la que merece. La evolución y el desenvolvimiento eran cosas extrañas al concepto spinosista de Dios.—Lessing, por otra parte, se declara contrario al «prejuicio humano de considerar el pensamiento como la cosa suprema, capital, y quiere hacer derivar de él todo, siendo así que las ideas, como todo lo demás, depende de principios superiores. La extensión, el movimiento, el pensamiento, tienen evidentemente su fuente en una facultad superior que no puede agotarse por tan poco». Lessing combate aquí la teología que reinaba, particularmente en el período de las luces, y que apoyaba en la finalidad de la naturaleza su prueba de la existencia de Dios. Tal propósito concuerda en absoluto con Spinosa, pues el pensamiento y la extensión son atributos de la substancia, la cual, por otra parte, posee atributos infinitos.

En el curso de las siguientes conversaciones, Lessing cita también los *Diálogos*, de Hume, que presentan un orden de ideas análogo —En fin, Lessing pide una explicación puramente natural de todas las cosas. No sabe pasar de un salto á lo sobrenatural. También en este punto recuerda á Spinosa. En efecto, ya había dicho de él, en una carta á Mendelssohn, que fué su sistema él que le condujo á meditar sobre el problema de que todos los cambios del cuerpo procedan de sus propias fuerzas mecánicas. (Sin embargo, sería más justo decir que la idea de esta posibilidad ha llevado á Spinosa á su sistema.)

Mendelssohn pretendía que toda la conversación no es más que un ejercicio intelectual de Lessing. Pero tal explicación es insostenible, aunque Lessing hubiera pensado acaso que su sentimental amigo tenía necesidad de semejante ejercicio, y aunque sea inexacto atribuir á Lessing todas las ideas de Spinosa. Lessing no pertenecía á ningún sistema determinado; pero se puede mostrar un orden de ideas que eran para él sus pensamientos directores, al menos en su gabinete. No fué solamente la cólera de ver que Spinosa había sido tratado durante largo tiempo como un «perro muerto» la que le impulsó á defenderle. De un modo general, se nota un interés creciente por el pensador anatematizado. Jacobi veía en él la forma más lógica de la filosofía pura. Soñadores, como Edelmann, y piadosos ortodoxos, como Tomás Wizenmann, un jovén, amigo de Jacobi, tenían simpatía por Spinosa; tampoco ellos podían conciliar su sentimiento religioso con la idea de un Dios distinto del mundo. La fe estético-naturalista de Gœthe y la fe religioso-naturalista de Herder, se adhirieron con entusiasmo al «Uno y todo» proclamado por Lessing (1). Desde diferentes puntos de vista

(1) Jacobi había enviado á Herder una copia de su conversación con Lessing Herder (entonces superintendente en Weimar), declaraba en su respuesta que el hecho de hallar inopinadamente en Lessing un correligionario, le había fortificado en su afecto al divino Spinosa, del que no profesaba, sin em-

hacíase sentir la necesidad de una concepción del mundo más profunda de la que podían dar la filosofía de las luces y la filosofía popular. Esta necesidad no se pudo satisfacer por los caminos filosóficos hasta que la naturaleza y el alcance del conocimiento humano fueron sometidos á un examen completo. Tal examen era necesario, no sólo á causa del problema del conocimiento, sino también á causa del problema religioso. Un año después de esta conversación entre Lessing y Jacobi, conversación que arrojó tan viva luz sobre el punto de vista religioso de los mejores espíritus de su tiempo, moría Lessing. Por entonces se publicó la *Crítica de la razón pura*, de Kant.

---

bargo, su filosofía en todos los puntos. Hacía notar, por otra parte, á su querido «personalista extramundano», que su salto peligroso es imposible, «porque desde la creación nos hallamos en terreno liso». (R. Haym: *Herder en su vida y en sus obras*, II, Berlín, 1885, pág 225 y siguientes.) Gœthe se adhirió á Herder, aunque su punto de vista estético le condujo á conceder más importancia al carácter incomprensible de lo que no puede tomar una forma determinada, individual. En el invierno de 1784-85 estudió, en Weimar, con celo á Spinosa. Es un documento interesante de esta época una carta-disertación, hallada poco después, escrita por la señora de Stein, probablemente bajo la dirección de Gœthe. En ella se prueba que Gœthe se esforzaba en preparará su modo las ideas de Spinosa. (Cf. id. con este motivo el artículo de Dilthey: *Del tiempo en que Gœthe estudiaba á Spinosa* (Archiv. für Geschichte der Philosophie, VII). Jacobi se consternó al ver que Herder obedecía al juicio de Lessing, y mostró la carta de Herder á Wizenmann (cuyas relaciones con Jacobi están caracterizadas por las palabras siguientes: «Yo amo su espíritu y me asombra su incredulidad»); pero ha debido consternarse más aún viendo responder al joven en la creencia positiva, al preguntársele como hallaba la profesión de fe de Herder: «Tengo el mismo credo.» Lo que en Spinosa atrajo á Wizenmann es la relación íntima entre Dios y la naturaleza, según su doctrina (Goltz, *Thomas Wizenmann*. Gotha, 1859, I. pags. 342 y siguientes). Por el contrario, Wizenmann se ponía de acuerdo con Jacobi para decir que el *Prometeo*, de Gœthe, era una blasfemia (*Ib.*, pág. 30).

LIBRO SÉPTIMO

MANUEL KANT Y LA FILOSOFÍA CRÍTICA

I.—Característica y biografía.

Toda gran obra intelectual tiene su particular destino. Como ofrece una multitud de ideas inspiradoras, los aspectos y las cualidades que hacen de ella un objeto de asimilación y admiración, podrán variar hasta el extremo, según las distintas épocas y el pensamiento, que para el autor de esta obra era el pensamiento genético, no ha de fijar necesaria ni definitivamente la significación durable de ella. Desde la aparición de la *Crítica de la razón pura*, se ha publicado una nueva edición de ella cada diez años, y hoy todavía esta obra es objeto de un estudio más extenso y más profundo que las demás obras filosóficas. Lo que más sorprendió á los contemporáneos, fué la pulverización de las pruebas que se adelantaban de las ideas religiosas y la energía con que Kant afirmó la sublimidad de la ley moral, demostrando su conexión íntima con la naturaleza espiritual del hombre. Para un grupo especial, la solución del problema del conocimiento venía en primera línea. Pero todavía aquí se podría apoyar en diferentes puntos. Sería fácil señalar que la facultad de la razón de llegar al conocimiento sin la ayuda de la experiencia, está afirmada, ó bien, que la legitimidad de este conocimiento se reduce al mundo empírico. Se podría po-

ner de relieve el lado idealista del sistema, según el cual la razón determina lo que es la realidad, y podría también desentrañar el aspecto idealista, según el cual la actividad de la razón solo adquiere un valor real recibiendo su materia de una fuente á la que no puede ascender. En fin, puede concentrarse el interés principal alrededor del análisis psicológico de la naturaleza y del modo de acción de la conciencia, ó alrededor de las consecuencias que de ello pueden deducirse concernientes á las condiciones y límites del conocimiento. Estos motivos diferentes han decidido la influencia del sistema en las épocas siguientes, y han predominado, ora el uno, ora el otro. La tarea del examen histórico es mostrar las relaciones recíprocas de estos diferentes motivos en la filosofía de Kant y en su evolución. Acaso entonces será posible reducirlos todos á un motivo fundamental, que una el interés por la teoría y por la práctica, las tendencias especulativa y empírica, el objeto de la psicología y de la teoría del conocimiento, y que Kant mismo designaba con el nombre de *conocimiento de la razón por sí misma bajo una forma científica*. (Prolegómena, § 35.)

Según la concepción de Kant, el pensamiento sobre las cosas comienza *dogmáticamente*, es decir, en una confianza involuntaria, y frecuentemente sencilla en su propia fuerza y en la legitimidad de sus propios postulados. Por esto el pensamiento cree resolver todos los problemas y penetrar hasta en la esencia más íntima del mundo. Es el tiempo de los grandes sistemas. Enseguida viene una época en la que se descubre que estos edificios de pensamientos no alcanzan hasta el cielo, y que los arquitectos no pueden entenderse con respecto al plan. Es la época de duda, de *escepticismo*. Se ridiculizan los ensayos inútiles, las contradicciones internas, y se consuelan, ora resignados, ora consumidos, del resultado aparentemente negativo. Es esto una reacción natural contra el dogmatismo ciego. Kant va contra estas dos tendencias. Declara que hay un problema abandonado igualmente por dogmáticos y escépticos, á saber: examinar la naturaleza de

nuestro espíritu, de nuestro conocimiento, de nuestra conciencia, para descubrir de qué formas y facultades disponemos para comprender las cosas, y hasta dónde pueden llevarnos estas formas y estas facultades. Kant halla la forma fundamental de todo nuestro conocimiento en la unidad que se esfuerza en realizar todo conocimiento. El conocimiento reunido reanuda en todos sus grados lo que está diseminado. La más sencilla imagen sensible es el producto de la combinación de varias impresiones diferentes, y esta misma huella de unidad se encuentra en el más grande sistema á que puede elevarse el pensamiento en su vuelo más atrevido. En esto, los sistemas dogmáticos emanan de una impulsión real del hombre. Lo quiere abrazar todo bajo la forma de unidad. Aquello á que el conocimiento tiende en todos sus grados, son ensayos realizables. Pero Kant demuestra, por otra parte, que el conocimiento está unido á la experiencia, y que esta investigación de la unidad se resuelve en contradicciones, cuando se arriesga más allá de los límites de la experiencia, ó al menos, cuando no puede suministrar ninguna prueba del valor de sus resultados. Empleando una de las numerosas y excelentes imágenes de Kant, sucede al pensamiento lo que sucedería á la paloma si, porque le es tan fácil volar por los aires, llegase á creer que aún era más fácil volar por el vacío. Esta es precisamente la resistencia que lleva adelante, pero que al mismo tiempo, impone al movimiento los límites. Los escépticos son injustos, porque solo contemplan los sistemas dogmáticos cuando ya están hechos. Es preciso remontarse á su origen, examinar cuál facultad humana y qué necesidad conduce á ello, y á qué condiciones están sometidos el empleo de esta facultad y la satisfacción de esta necesidad. Por medio de este conocimiento de sí, Kant quiere desembarazar al espíritu humano de sus obras precedentes, que fácilmente pueden llegar á ser trabas y barreras. Pero al mismo tiempo, quiere perseguir con una vista más clara el examen de las condiciones y de los límites con la misma facultad de donde han salido las obras anteriores. Prepara así una inteligencia

de estas obras que la negación y la crítica no podrían producir por sí solas. *Por ahí Kant ha establecido el programa de toda la ciencia del espíritu.* Verdaderamente, trabajó sólo en la solución de problemas filosóficos especiales. Pero desde el punto de vista establecido por él, posee un valor general tanto para el estudio de la religión, del arte, de la literatura y de las lenguas, como para el estudio de las instituciones y de las formas de la sociedad. Por tanto, las situaciones son análogas y la tarea es esencialmente la misma. Al estudiar las facultades que han producido las obras de los tiempos anteriores, se trata de realizar la manumisión de estas facultades de un modo que las permita cumplir la obra del porvenir con una inteligencia más clara. Se trata de demostrar y de conservar la continuidad mientras se cumple la metamórfosis de las facultades. En el fondo, era esta la tendencia que se manifestaba en el grande y profundo trabajo de pensamiento de Kant, y esto fija su posición central en la historia del pensamiento moderno, aunque se abandonen para siempre gran número de sus doctrinas favoritas.

La vida de Kant no presenta nada sensacional, interesante ni sorprendente. Fué una existencia tranquila, inteligente, dedicada á la ciencia. Vivía como sencillo burgués, con un tono bastante acentuado de filisteísmo. Pero de la profundidad de esta vida exterior modesta y poco notable, surgieron grandes pensamientos, que iluminaron el conocimiento humano y la vida humana. Y el sentimiento de lo grande y de lo sublime—esta especie de sentimiento estético que Kant ha sido quien mejor lo comprendió y describió—florece acaso más fácilmente en las posiciones modestas, supuesto que pueda percibirse un rincón del cielo. Desgraciadamente nos falta materia con que pintar el desenvolvimiento interior y personal de Kant. Los biógrafos que le tenían más cerca y que inmediatamente después de su muerte han suministrado datos sobre su vida y carácter (Borowski, Jachmann y Wasianski), dieron principalmente particularidades exteriores y no nos dejaron ningún dato sobre los íntimos motivos que obra-

ron en su admirable desenvolvimiento. Las cartas conservadas provienen en su mayor parte de los últimos años de su vida. Estamos, pues, reducidos á construir por sus escritos el desenvolvimiento de su espíritu. Antes de intentar resolver este problema, debemos detenernos un momento en los puntos en que culmina su vida.

Manuel Kant nació el 22 de Abril de 1724 en Königsberg. Su padre, guarnicionero, era originario de Escocia; se llamaba, en realidad, Cant, pero el filósofo cambió la C en K para evitar que fuese pronunciada como una S. Los padres eran de robusta y sana naturaleza; su fe pietista les hacía soportar resignadamente los infortunios de su existencia. La madre, sobre todo, ejercía ascendiente sobre Kant. Su pietismo no la cerró los ojos á la belleza y magnificencia de la naturaleza, hacia la cual se esforzaba en dirigir la mirada del hijo. Más tarde, Kant hablaba frecuente y entusiastamente de sus padres, y la inclinación á la vida interior, que es una marca distintiva del pietismo, dejó huellas en su desenvolvimiento ulterior. El pietismo de Königsberg era particularmente dulce y humano. Sin embargo, Kant sentía los aspectos desfavorables del pietismo: veía el formalismo y la violencia moral que producía, singularmente en la escuela, en donde las oraciones á horas determinadas y las costumbres impuestas, engendraban la hipocresía y la perversidad. Estas experiencias influyeron igualmente sobre la posición que adoptó más tarde enfrente de la religión. En la escuela se cultivaban, sobre todo, las lenguas clásicas, y Kant fué durante su vida un hábil latinista; una cita hecha oportunamente no dejaba de producir su efecto sobre él. Desde los dieciséis á los veinte años estudió filosofía con Wolff y la física de Newton en la Universidad de Königsberg. Su profesor en estas ciencias era Martín Knutzen, uno de los partidarios más independientes de Wolff. También estaba matriculado, aunque asistía muy raramente á clase, en teología. Vivía pobremente, por lo que se dedicó á dar lecciones particulares, y desde los veintidós años fué precep-

tor de diferentes familias nobles de la Prusia oriental. Aunque se creía poco profesor ha inspirado á varios de sus discípulos su profundo sentimiento de la libertad y del valor del hombre. Porque no puede ser, debido á la casualidad, el hecho de que algunos de ellos hayan sido los primeros en suprimir la servidumbre. El mismo Kant declaró, en una época posterior de su vida, que le conmovía en lo más profundo pensar en la servidumbre que había en su patria. Como preceptor de grandes casas, Kant adquirió una experiencia del mundo que no le hubiera podido procurar su vida retirada. Llegó á ser el mundano distinguido que podía testimoniar la vida de muchos de sus contemporáneos. Pero aprovechó al mismo tiempo estos años para amontonar profundamente ideas y conocimientos, que mostró desde los comienzos, ya como catedrático en la Universidad, ya como escritor. A los treinta y un años volvió á Königsberg (1755). En este año se dió á conocer como publicista y catedrático; todavía no había publicado más que una pequeña disertación (sobre cuestiones de física). Sus cursos eran populares, para las muchedumbres; trataba asuntos de geografía física y psicología empírica, ó exclusivamente sobre filosofía. Herder, que fué oyente de Kant durante varios años, á partir de 1762, ha dado de él, como profesor de filosofía en sus años de juventud, una pintura entusiasta. (T. III de las *Cartas para el adelanto de la humanidad.*) El mismo Kant enunció los principios de su enseñanza en un programa que data de este período: *Advertencia al público sobre la organización de mis cursos durante el semestre de invierno de 1765 á 1766.* Insiste desde el principio en la utilidad de una buena base empírica, con objeto de que no comience demasiado pronto sus especulaciones la juventud estudiosa; después declara que quiere enseñar á sus oyentes, no la filosofía, sino á *filosofar*, por la razón de que no hay filosofía acabada. Desde el primer período de su desenvolvimiento, de 1759 á 1769, rompe definitivamente con el dogmatismo. Pone por delante la reserva. La crítica independiente que

hace de sus maestros Newton y Wolff, es característica de este período. En una de sus más geniales obras, *Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo* (1755), critica la opinión de Newton de que la constitución del orden actual del sistema solar no puede explicarse por medio de las leyes mecánicas de la naturaleza. Entonces emite su célebre hipótesis de que el sistema actual de los cuerpos celestes se formó en su origen de una nebulosa en rotación. Y en la rigurosa conexión de todos los elementos del universo, atestiguada por las leyes de la naturaleza, halla precisamente la prueba de que el universo entero tiene su última razón en un Sér absoluto que abraza todo. Así combina su concepción de la ciencia de la naturaleza con su concepción religiosa, arrojando completamente de ella desde ahora las pruebas ordinarias de la existencia de Dios. Ha utilizado esta concepción en la obra: *Unico fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1763). No tenía confianza en las construcciones dogmáticas de Wolff, y estaba convencido de que la filosofía debe progresar mediante el análisis para llegar á conceptos seguros y claros. Ha discutido esta cuestión en una serie de escritos que datan de los años 1762 y 1763. En este período hay que colocar, con mayor verosimilitud, la influencia recibida por Kant, según su propia declaración, de Hume y Rousseau. Como trataré de demostrar á continuación, la grave importancia que daba al análisis concedido como método filosófico debía, naturalmente, colocarle enfrente del problema de causalidad tal como lo había puesto Hume. Porque este problema tendía en absoluto á investigar cómo podemos fundar la idea de relaciones necesarias entre la causa y el efecto, si son estas dos cosas diferentes, de modo que no pueda hallarse el efecto analizando la causa. Rousseau, que había puesto muy de relieve el derecho del sentimiento y la diferencia entre la creencia y la ciencia, provocó igualmente una revolución en el pensamiento de Kant. Hasta allí, como buen filósofo de las luces que era, sólo en la inteligencia había visto la esencia y la nobleza del

hombre; ahora aprendió á encontrar una base más profunda, común á letrados é iletrados, gracias á la cual el obrero más modesto podía ser igual al más grande pensador. La llamada hecha por Rousseau al sentimiento inmediato y á la creencia inmediata, debió adquirir para Kant tanta mayor importancia, por cuanto él se hallaba en camino de minar las pruebas sobre las que, hasta aquí, se había apoyado para admitir las doctrinas de la religión natural. De un modo general, Kant, como Rousseau, debía acabar naturalmente atribuyendo al desenvolvimiento intelectual una importancia más *indirecta* para la vida del espíritu de lo que había hecho al principio. Su propio trabajo de crítica le había conducido aquí en el mismo sentido que Rousseau, y cuando apareció el *Emilio*, Kant estaba preparado para apreciarlo. No hay que asombrarse de que, con gran extrañeza de sus vecinos, se olvidara de dar á la hora fija su paseo acostumbrado el día que recibió esta obra.—En las obras de este período concede gran importancia á la psicología como base de la filosofía, sobre todo de la ética, é invoca a Shaftesbury, Hutcheson y Hume, como á sus antepasados bajo este aspecto. Enfrente de las construcciones y de los sistemas especulativos, permanece escéptico. En los *Sueños de un visionario explicados por sueños de la metafísica* (1766), una de sus obras más espirituales, muestra cuán fácil es en un sentido construir vastas explicaciones espiritualistas, pero también cuán imperfectos y gratuitos son los conceptos con los que se construye, y concluye así: ¡Cuántas cosas no comprendo, pero de cuántas cosas no tengo necesidad! La ignorancia socrática, «la filosofía de la ignorancia» ó «la filosofía negativa», era entonces, como se ve en sus notas, su idea favorita. Dada su afición á las frases latinas, hubiera empleado la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa de conocer esta expresión.

Kant fué profesor libre de la Universidad hasta los cuarenta y seis años; su única posición ofical fué un empleo mal retribuído de sub-bibliotecario. La guerra de los Siete años,

con sus desdichas, contribuyó á impedir su nombramiento de profesor permanente. Rehusó una cátedra, que le fué ofrecida, de profesor de «poesía». En 1770 llegó á ser profesor de filosofía, apareciendo en este año su disertación latina *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* (De la forma y principios del mundo sensible é inteligible; nosotros, para mayor brevedad, la llamaremos *disertación.)* Allí nacen, por vez primera, las ideas fundamentales de su filosofía definitiva; en varias declaraciones halladas en sus cartas y notas, señaló la fecha de 1769 como la en que se formó su concepción fundamental. Así dice en alguna parte: «El año 69 me dió gran luz.» Y en sus últimos años sólo quería reconocer como suyas las obras escritas á partir de 1769 (1). El pen-

(1) En lo concerniente á las razones precisas de mi concepción del desenvolvimiento de Kant, remito á mi monografía: *La continuidad en la marcha del desenvolvimiento filosófico de Kant* (impresa en lengua danesa por la Academia real danesa de Ciencias, 1893; después en alemán, en el Archiv. für Geschichte der Philosophie, B. VII), con indicación de fuentes. Cuando Kant (véase la monografía ya citada) dice en muchos pasajes de sus cartas que la crítica de la razón pura es el producto de doce años de trabajo, Emilio Arnold (*Excursiones críticas en el dominio de la investigación sobre Kant,* Königsberg, 1894, pág. 112) cuenta estos doce años á partir del momento en que Kant escribió su obra, lo que se verificó, según él, después de 1778. Esto es verosímil en sí; pero mirando otros pasajes (citados en la misma página de mi monografía), que indican claramente el año 1769 como la fecha decisiva, es más natural contar los doce años partiendo de la publicación de la obra. Por el año 1766 podría hallar el hecho de que Kant, en su invitación á los cursos de 1765 á 66, emplea por la primera vez la expresión «crítica de la razón», hablando del problema de la teoría del conocimiento que pone. Pero hay que distinguir entre el principio de la meditación y su primer resultado. Este último, y por tanto la fecha decisiva, debe colocarse en 1769. Aprovecho esta ocasión para notar que, cuando redacté el cuarto capítulo de la monografía, y allí demostraba que la teoría de Kant sobre la concepción del espacio se debe á una subjetivación del espacio celeste de Newton, á la conversión de un *sensorium dei* en un *sensorium hominis,* no conocía la segunda parte del *Comentario de la crítica de la razón pura de Kant,* por Vaihinger, que da una explicación análoga. Mi disertación fué redactada en el verano de 1892, en el mismo año que apareció esta obra. Permítaseme también hacer una observación sobre las palabras «Die Erinnerung des Hume» citadas, pág. 43, libro 17. Kant emplea esta expresión en la introducción de los

samiento que iluminó entonces su espíritu, era éste: *las formas y los principios que son las condiciones por las cuales alguna cosa, en general, puede ser objeto de nuestro conocimiento, deben ser valederas para toda experiencia.* En su Disertación aplicó este pensamiento al espacio y al tiempo, considerados como forma de nuestra intuición sensible. El segundo período de la evolución filosófica de Kant (1769-1781) está marcado por el advenimiento de esta idea y por su aplicación á todo conocimiento científico. Pero lo que atestigua la grandeza de este problema y la lealtad de trabajo del pensamiento de Kant, es que necesitó once años para extender esta aplicación de la intuición sensible al conocimiento intelectual. En la *Disertación,* sólo la intuición sensible está unida á la forma y á los principios subjetivos. El mundo sensible no es más que un fenómeno; pero con la ayuda del entendimiento podemos elevarnos por encima de él y conocer las cosas en sí. El mundo del pensamiento es real; el de la sensibilidad, fenomenal. Por cartas y notas que datan de 1770 á 1780, se ve cuánto trabajo le costó fundar su convicción de que el entendimiento, así como la percepción sensible, tiene sus formas y condiciones, y que, por esta razón, ningún conocimiento científico nos hace exceder el mundo fenomenal de la experiencia. Cuando Kant descubrió que el conocimiento del entendimiento, así como la intuición sensible, consiste en una síntesis, en una actividad de enlace y de combinación del espíritu, logró su objeto. Entonces consignó por escrito, según

---

«Prolegomena». Siempre que he leído este trozo, he tomado el genitivo como un genitivo complementario. Según Vaihinger (Archiv. für Gesch. de Phil., VIII, pág. 439), el genitivo debe ser un genitivo sujeto, y «Erinnerung» significaría aquí, *admonitio*, advertencia, y no *recordatio*, recuerdo. Si él tiene razón, algunas notas contenidas en mi artículo, «La continuidad en la marcha del desenvolvimiento de Kant», pág. 385 (Archiv.), deben desaparecer, porque entonces no se puede concluir que Kant haya estudiado á Hume antes de que la crítica de Hume le haya sido revelada. No obstante, veo que Adickes comprende estas palabras absolutamente en el mismo sentido que yo (y eso que no es «extranjero»). (Véase su *Estudio sobre Kant*, pág. 95).

su propia declaración, apresuradamente, en cuatro ó cinco meses, el resultado de una meditación que había durado largos años. Por eso no ha podido conceder gran importancia á la forma. Probablemente utilizó también bosquejos anteriores compuestos en épocas diferentes, sin examinar, siempre con cuidado, si concordaban por completo. Por esto, la *Crítica de la razón pura* (1781) es un libro que se lee con dificultad, no sólo por el fondo, sino también por la forma. Cuesta trabajo creer lo que refiere un biógrafo de Kant: antes de escribir Kant cada frase, la hacía examinar por su fiel amigo el comerciante Green. Si el estilo hubiera sido revisado por un hombre del oficio, de seguro es mucho más claro. Allí se encuentran gran cantidad de elaboraciones formales y gran parte de escolásticas. Kant mismo dice de su libro en una nota: cuando se le hojee parecerá el más pedante de todos, y, sin embargo, mira propiamente á abolir toda pedantería. Además de las contradicciones y petulancias escolásticas, se hallan también repeticiones supérfluas, que engendran la confusión ó la fatiga. A pesar de todo, este libro es una obra maestra, inmortal, de la filosofía, que marca una fecha en la lenta marcha del pensamiento humano. Al penetrar en el fondo más íntimo de la naturaleza del conocimiento, Kant llega á encontrar las condiciones sobre las cuales reposa y los límites, más allá de los cuales no puede conducir. Nos muestra el pensamiento en conjunto, en su grandeza y en su impotencia. La fe en la razón no ha quebrantado esta impotencia; los límites resultan de la propia naturaleza de la razón y están reconocidos conforme á las propias leyes de la razón. La investigación ha sometido después á una revisión las fronteras fijadas por Kant, y tan pronto las ha encontrado estrechas como anchas. En todos los casos, es lo cierto que no están precisamente donde él las hallaba, pero esto no disminuye en nada su grandeza, y sigue siendo el que, entre todos, tuvo la vista más sutil de la forma y de la actividad del conocimiento, y de la importancia del problema del conocimiento en la vida espiritual. Dos años después de la apa-

rición de su obra maestra, dió en los *Prolegomena* una exposición abreviada y vulgarizada de sus ideas.

Después de publicar la *Crítica de la razón pura*, Kant se impuso el trabajo de desenvolver sus ideas éticas. Ya en la *Disertación* había renunciado al modo psicológico de fundar la ética que antes había profesado siguiendo las huellas de los ingleses. Halló la razón activa desde el punto de vista práctico en la ley moral, tal como se manifiesta inmediatamente cada vez que nos sentimos obligados. Con un estilo vigoroso y claro, desenvolvió su concepción de la ética en los *Fundamentos de una metafísica de las costumbres* (1785); pero su obra capital sobre este asunto es la *Crítica de la razón práctica* (1788).—Kant tenía necesidad aún de un libro de fondo para acabar su filosofía crítica, que debía abrazar todos los aspectos de la vida. En la *Crítica del juicio* (1790), examinó los problemas que resultan de la belleza y de la finalidad de la naturaleza; se esforzó en resolverlos análogamente á como había resuelto el problema del conocimiento y el problema ético. Dió en esta obra profundos extractos, que indicaban una relación posible entre los diferentes dominios que antes habían sido separados netamente por sus exámenes críticos.

Kant vivió toda su vida en la Prusia oriental; pero observaba con gran interés todo lo que pasaba, tanto en el mundo físico, como en el humano. Los relatos de viajes eran su lectura favorita, y la geografía física jugaba gran papel, como él mismo decía, en su actividad pedagógica; seguía con atención el desenvolvimiento de las ciencias naturales, y observaba con curiosidad los sucesos políticos. La revolución de la América del Norte y la revolución francesa excitaron su entusiasmo y, en el interés universal que se experimentaba en Europa por tales sucesos, veía un indicio de lo que la humanidad hacía de los progresos en materia moral. Las últimas novedades en la ciencia de la naturaleza ó de la política, constituían de ordinario el objeto de su conversación con sus comensales. Llegó á ser célebre con la publicación de sus obras maestras. Los mejores espíritus del siglo se entusias-

maron por su obra de genio y por su concepción ideal de la vida y de sus objetos. De lejanas comarcas se venía en peregrinación á Königsberg para verle, y muchos se dirigían á él para consultarle sobre cuestiones de moral. Gozaba de gran favor cerca del poderoso ministro de Federico el Grande, Zedlitz, el cual se hacía enviar cuadernos de los cursos de Königsberg, conociendo por este medio las lecciones de Kant, que le dedicó la *Crítica de la razón pura*. El rey no sabía apreciar la literatura ni la filosofía alemanas; en sus años de juventud había sido un celoso discípulo de Wolff, y se adhirió más tarde á Bayle y á Voltaire. No obstante, Kant se tenía por feliz viviendo en el siglo de Federico, bajo un monarca que conducía el Gobierno con mano vigorosa, dejando al pensamiento que se produjera con libertad. Kant declaró que vivía en un siglo aun no del todo iluminado, pero que iba hacia la luz. (Véase su breve disertación: *¿Qué es esto de las luces?* (1784).

Pero llegó un tiempo en el que Kant fué mirado desde un alto lugar con otros ojos. Federico Guillermo II, príncipe disoluto y débil de carácter, que se entregaba al espiritismo y al misticismo, y se hallaba intimidado al mismo tiempo por el poderoso movimiento que se operaba en Francia, introducía la dominación de los clericales y una agravación de la censura. Zedlitz fué destituído. Wöllner, un santurrón de espíritu limitado, se encargó de dirigir los asuntos eclesiásticos y la enseñanza, instituyéndose un Colegio de censura compuesto de tres teólogos. Fijaron su atención sobre Kant en particular, el principal representante del libre examen, y hasta se buscó el medio de prohibirle que escribiera obras, aunque esto no llegó á conseguirse. Pero se desencadenó la tempestad cuando Kant publicó en 1794 su obra sobre filosofía de la religión: *Religión en los límites de la simple razón*. En ella se esforzaba en demostrar, colocándose en su punto de vista, la importancia del cristianismo como forma histórica de concepciones ideales éticas, haciendo reservas categóricas con respecto á la concepción ortodoxa. Había sido

prudente preguntando á la Facultad de Teología, de Königsberg, si el contenido de la obra debía ser sometido á la censura de los teólogos, y ante una respuesta negativa, logró de la Facultad de Filosofía el permiso para imprimirla (1). Esto no fué parte á impedir que saliese un rescripto imperial, provocado por Wöllner, en el que se le manifestaba el desagrado que al soberano causaban sus investigaciones, y se le amenazaba, caso de perseverar en el mismo camino. Este era un modo indigno de tratar al dulce pensador, que contaba entonces setenta años. Kant había hablado siempre respetuosamente del cristianismo y de su fundador, y sólo se había servido del derecho de examen para profundizar las relaciones del cristianismo con la naturaleza humana y la razón. Entre los papeles suyos se ve que meditó concienzudamente sobre lo que era preciso hacer. Escribió en una nota: «Retractarse, sería una infamia; pero callarse en un caso como este, es deber del súbdito.» En su respuesta se esforzó, pues, en probar lealmente que no se había hecho culpable de

---

(1) El libro tiene una historia interesante que no se ha esclarecido completamente hasta hace poco por Dilthey (*El conflicto de Kant con la censura á propósito del derecho de la libre investigación religiosa*. Archiv. für Gesch. d. Philos. III, págs. 418 y sigs.), y por Emilio Fromm (*Manuel Kant y la censura prusiana*. Hamburgo y Leipzig, 1894). El libro se componía de varios artículos, el primero de los cuales se publicó en la *Berliner Monatschrift*. El Colegio censorial se opuso á la impresión del segundo artículo. El redactor de la revista dirigió una queja al rey, y el asunto se remitió al Gabinete. En esta época precisamente recibieron, no obstante, un autógrafo real poco cortés por el poco apresuramiento que habían mostrado en favorecer las medidas adoptadas contra la prensa. Les decía en él que «hablaban en favor de los pretendidos civilizadores», y les expresaba la esperanza de que vigilando la literatura, protegerían la religión positiva y, por tanto, la organización del Estado (¡donosa argumentación!). En tales circunstancias, el Consejo de Ministros resolvió atenerse á la decisión del Colegio censorial. Entonces Kant publicó en un libro todos sus artículos.—Las expresiones por mí empleadas al hablar de Wöllner son muy poco benignas, si bien es cierto que Federico el Grande rehusó ennoblecerle, y escribió al margen de la petición la siguiente nota: «Wöllner es un trapacero, un intrigante cómico de la legua; no es nada.» (E. Fromm, pág. 19.)

ninguna falta; pero declaraba al mismo tiempo que, «como fiel súbdito de su majestad», se abstendría de escribir nada relacionado con la filosofía de la religión. Estas palabras contenían una reserva: la promesa, pensaba, no debe valer más que mientras sea súbdito del actual rey. Pocos años después moría Federico Guillermo II, y su sucesor inauguró una política más liberal. Kant volvió entonces á redactar escritos sobre la filosofía de la religión, y publicó (en el prefacio al *Conflicto de las Facultades* (1798), la historia de la desavenencia. Esta historia es un ejemplo irritante del modo cómo el fanatismo limitado se esforzaba frecuentemente en trabar el libre desenvolvimiento del espíritu. Felizmente, Kant no se dejó poner trabas, con lo que unieron lo ridículo á lo escandaloso. Los que pusieron la mano sobre la venerable figura de Kant, ocupan en la historia un lugar al lado de aquellos otros que amordazaron á Galileo, forzándole á que declarara la inmovilidad de la tierra. El espíritu es ya tan móvil como la tierra.

El último período de Kant fué una larga y triste disolución de esta facultad de pensar, cuya actividad había sido tan infatigable. Desaparecieron el recuerdo y el poder de combinación; le invadían ideas impuestas por violencia, sobre todo listas de palabras y canciones de su infancia; le atormentaban sueños desordenados durante la noche y una inquietud en todos los instantes. Presumióse que padecía de una enfermedad cerebral. En los períodos de calma se sentaba en su mesa para trabajar en su obra definitiva, de la que se conservan varios fragmentos: lleva el sello de la senectud, y al lado de algunos chispazos de genio contiene muchas repeticiones tomadas de las obras anteriores. Kant murió el 12 de Febrero de 1804, después de una larga agonía.

2.—**Desenvolvimiento filosófico.**

Dice Kant en alguna parte que el primer paso en filosofía es siempre dogmático. Para hablar así se fundaba, sin

duda, no sólo en la historia de la filosofía, sino también en la experiencia de su propio desenvolvimiento. Y, sin embárgo, no se muestra resueltamente dogmático en ninguno de los escritos que tenemos de su mano. Desde el principio tiene el vivo sentimiento de que los grandes sistemas de la filosofía especulativa encierran imperfecciones desde el punto de vista científico, y ya en una disertación del año 1758 ejerce su ironía contra «los señores habituados á arrojar como un baldón los pensamientos que no han sido vertidos en el molino obligatorio del sistema de Wolff ó de algún otro sistema célebre». Lo que caracteriza el *primer período de su actividad de escritor filosófico* (1755-1769) es su descontento de los sistemas filosóficos precedentes, por lo que busca el modo de elaborar un edificio nuevo y más perfecto, aunque menos soberbio. En el curso de este trabajo adquiere la convicción de que á un sistema especulativo debe preceder el examen de los conceptos con los cuales operamos, conceptos que deben encerrar problemas muy grandes. Por esto, la metafísica llega á ser para él una ciencia de los límites del conocimiento. Cuando bastantes años después declara (en el prefacio á los *Prolegomena*, 1783) que es la advertencia de David Hume la que *ha interrumpido su sueño dogmático y ha impreso á sus investigaciones en el campo de la filosofía especulativa otra dirección distinta*, este sueño debe colocarse probablemente entre los años 1762-63. Pero lo que prueba la independencia de Kant, es que resulta imposible mostrar un solo punto de su desenvolvimiento en donde fuera preciso admitir la influencia netamente caracterizada de otros escritores para comprender la continuación del desenvolvimiento.—Para demostrar la concepción de la evolución de Kant, remito á mi disertación *La continuidad en la evolución filosófica de Kant* (trad. alemana en el *Archiv. für Gesch der Philosophie*, t. VII); aquí sólo me detendré en algunos puntos capitales.

El valor positivo y durable de las obras de Kant que aparecieron antes de 1769, año en que, según su propia de-

claración, se constituyó su filosofía definitiva, consiste principalmente en dos órdenes de ideas.

a) Como se ha indicado brevemente, Kant se esfuerza en su *Historia universal de la Naturaleza*, en dar á la exigencia puesta por Newton de hallar una causa verdadera (*vera causa*) de todos los fenómenos, una aplicación mucho más considerable de la que hubiera creído posible el gran sabio, al que Kant comentaba. Por ahí vino á dar en su célebre hipótesis de la formación del sistema solar. Aquí aparece en Kant una tendencia que jamás abandonó. En la crítica de la razón pura (en la teoría del método) declara que las más atrevidas hipótesis son más admisibles que la invocación de lo sobrenatural. Esta diligencia en llevar hasta el fin la causalidad natural y en evitar un vacío en la cadena, prueba que la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la religión de Kant están en íntimo contacto desde el primer período. Es partir de una hipótesis falsa, decía, creer que la naturaleza abandonada á sí misma produciría sólo el desorden y el caos. La naturaleza engendra el orden y la finalidad, no por la casualidad, sino conforme á sus propias leyes. El orden mecánico de la naturaleza que envuelve todos los fenómenos, y según las leyes del cual obran de concierto los diversos elementos, atestiguan precisamente la unidad de principio fundamental del universo, la existencia del poder infinito que se revela en los diversos elementos. Los átomos son (así lo desenvuelve en un interesante tratado de 1756: *Monadología física*) puntos de energía y no partículas extendidas, y el hecho de que obren de concierto según las leyes, muestra que entre ellos no hay separación original y absoluta. Si cada elemento del mundo tuviera su propia naturaleza particular, sería una casualidad que todos se armonizasen de tal modo que de ellos pudiera salir un universo. Sería imposible su acción recíproca si no dependiesen todos de un fundamento común. En este principio esencialmente hallan su explicación un orden mecánico de la naturaleza, y al mismo tiempo la finalidad de la naturaleza. En lugar de tener mie-

do porque la investigación de la naturaleza demuestre las causas físicas, se debiera más bien regocijarse de que el gran hecho primordial, á saber, la acción recíproca, la conexión de la naturaleza, brota de allí más evidentemente.

En el encadenamiento causal concebido como el hecho primordial, Kant halla la base sobre la que edifica su concepción religiosa. Hay una notable afinidad entre la marcha de su pensamiento y el de Spinosa, aunque sólo conocía á éste por exposiciones injustas y algo ligeras.—Por el contrario, rechaza desde luego las pruebas ordinarias de la existencia de Dios, sobre todo la prueba «físico-teológica», que de la finalidad de la naturaleza pretendía obtener la necesidad de admitir la intervención de un poder situado fuera de la naturaleza.

b) Pero aunque veía Kant en el encadenamiento causal de la naturaleza el «único fundamento posible de la demostración» de una concepción religiosa del mundo, hacía investigaciones sobre la naturaleza de nuestro pensamiento. Y se encontró con que consiste en la comparación y el análisis. Todo juicio reposa en la comparación de una cualidad con una cosa: ó la cualidad conviene á la cosa, ó no. Así procedemos continuamente en conformidad con los principios de identidad y de contradicción, y sólo podemos pasar de un concepto a otro si puede demostrarse la identidad del último con el primero, es decir, si puede hallar el segundo concepto por medio del análisis. La filosofía no tiene, como las matemáticas, la facultad de comenzar por la construcción y de crear en sí misma sus conceptos: debe hallarlos por medio del análisis de la experiencia—¿pero cómo puede fundar la convicción de que se ha ejecutado el análisis hasta el fin, de que no queda por descubrir ningún detalle? Kant deducía justamente la imperfección de la filosofía precedente, de que obraba en conceptos inacabados; confiaba en que se podía construir tan bien en filosofía como en matemáticas; pasaba precipitadamente del análisis á la construcción. Cita Kant dos ejemplos, en extremo importantes, de esta especie de con-

ceptos imperfectos ó «subrepticios». Uno es el concepto del espíritu, con el cual Descartes, Leibnitz y Wolff habían procedido en su psicología espiritualista. No poseemos un concepto definitivo de la substancia espiritual que pueda autorizarnos á atribuirle una existencia autónoma, separada de la materia. Tenemos un concepto empírico de los fenómenos espirituales; pero la psicología empírica no puede decir si existe ó no un alma-substancia. (El libro *Sueños de un visionario*, es una humorística demostración de la facilidad con que se construye todo un sistema espiritualista, puesto que se admite como dado el concepto de una substancia espiritual. Están tomadas como ejemplo las obras de Swedenborg.) El segundo ejemplo es el concepto de causalidad. Si el pensamiento es análisis, sólo son inteligibles las relaciones de las que el segundo término puede deducirse del primero. ¿Pero, analizando un fenómeno, se puede descubrir la necesidad para un segundo fenómeno de producirse? ¡Y es esto lo que designa el concepto de causalidad! No hay contradicción ateniéndose al primer fenómeno. Pero entonces, ¿cómo puede ser un concepto legítimo el concepto de causalidad? Kant ha llegado hasta aquí (primeramente en el notable opúsculo *Ensayo para introducir el concepto de las grandezas negativas en la filosofía*, 1762), siguiendo su propio camino, pero muy probablemente guiado por el «recuerdo de Hume», al problema de la causalidad, que abandona allí previsoramente como insoluble. Sin embargo, en la conciencia de Kant debió de haber una violenta colisión entre los dos órdenes de ideas; de los cuales uno, tanto en el interés de la investigación de la naturaleza, como en el de la religión, afirma que el encadenamiento causal es incomprensible. Aborda igualmente el problema de la causalidad en la «Historia universal de la naturaleza» y en el «Unico fundamento posible», concluyendo de allí en una causa única de todas las cosas, pues de otro modo sería incomprensible la acción recíproca de los elementos. Lo que en el opúsculo sobre las grandezas negativas se hizo era una *trasposición del problema pasando*

de la forma objetiva ó metafísica á la forma subjetiva ó de una teoría del conocimiento. Esta trasposición se produjo por la convicción, todavía acrecentada, de que el análisis debía preceder á la construcción.

Al analizar un concepto tan importante para el conocimiento real como el concepto de causalidad, Kant había hallado un problema que no podía resolver: no hay que asombrarse, pues, de que hacia el fin del año 1762-63, tan fecundo en producciones de su espíritu (de esta época tenemos cinco trabajos), fuese netamente escéptica su disposición general. Se dirigió irónicamente á los «profundos filósofos, cuyo número aumentaba todos los días», rogándoles que le resolvieran las simples cuestiones en que se había detenido. De esta disposición salieron pocos años después los *Sueños de un visionario.* No hay, en su vida, período al que se aplique tan bien como á éste la expresión de «ensueños del sueño dogmático». Él mismo definió á continuación el dogmatismo: «la presunción de querer *avanzar solo* con un conocimiento puro sacado de los conceptos, según principios que la razón emplea desde hace ya largo tiempo, *sin investigar de qué modo ni con qué derecho el conocimiento llega ahí.*» (*Crítica de la razón pura.* 2.ª edición, pág. xxxv.) Si Kant definía así el dogmatismo, no puede haber querido decir que estaba todavía bañado en el sueño dogmático cuando escribió el opúsculo sobre las «Grandezas negativas» y sobre los «Sueños». En todo caso se negaría á sí mismo la razón.—Hay, no obstante, kantianos eminentes que opinan que los «ensueños del sueño dogmático» no se deben colocar tan pronto. La monografía arriba citada prueba, por el contrario, un detallado análisis, mostrando en particular, «la continuidad en la evolución filosófica de Kant» el desacuerdo con los kantianos sobre este punto.

El segundo período de la evolución de Kant (1769-81), que termina con su obra capital, se invierte en hallar la posibilidad de una transición del análisis á la construcción. El año 1769, designado por Kant como un momento decisivo,

le condujo á pensamientos que un año después desenvolvía en la *Disertación*. Una declaración hallada en sus notas indica claramente en qué consistía esta revolución. «*Me he encontrado con que muchos principios que consideramos como objetivos son en realidad subjetivos, es decir, encierran las condiciones bajo las cuales concebimos ó comprendemos el objeto*». Él mismo comparó con el de Copérnico el descubrimiento hecho en esta ocasión solemne. El punto de vista que en la tierra ocupamos hace parecer que el cielo se mueve alrededor de nosotros; asimismo, debemos á la naturaleza de nuestra sensibilidad el concebir las cosas bajo las formas de espacio y de tiempo. Lo que Newton llamaba el espacio absoluto, y el tiempo absoluto, no son más que esquemas ó formas que construímos cuando notamos cómo concebimos las cosas. Las leyes del espacio y del tiempo son leyes de nuestra sensibilidad. Por esto, todo lo que puede mostrarnos la experiencia, debe ser sometido á estas leyes (pues de otro modo no podríamos tener una intuición sensible de ellas), y por esto también comprendemos que las matemáticas aplicadas pueden enunciar *á priori* leyes de los fenómenos. Pues todo lo que es concebido intuitivamente, es percibido por nosotros de acuerdo con las formas de nuestra facultad intuitiva; no son las cosas en sí (los noumenos) sino las apariencias (los fenómenos) lo que percibimos por medio de la sensibilidad.

Kant aplica únicamente á la intuición sensible, en su *Disertación*, el principio copernicano de que el conocimiento de las cosas está determinado por la naturaleza y por las formas de actividad del sujeto cognosciente. Por lo que atañe al entendimiento, no duda ya como antes dudaba (en el «Unico fundamento posible»), de que, suficientemente desenvuelto, llegue al conocimiento de las cosas en sí. La naturaleza del entendimiento no es examinada más ampliamente. No obstante, Kant tenía razón al decir más tarde que su filosofía definitiva había nacido con la *Disertación*, porque el principio—que para mayor brevedad podemos llamar el principio copernicano—estaba puesto y solo faltaba avalorarlo en

todos sus aspectos. No es asombroso, pues, que Kant conceda la imposibilidad de todo conocimiento científico de las cosas en sí. La antigua oposición emitida, originariamente platónica, entre los noumenos y los fenómenos, entre el mundo tal como es en sí y es conocido por el pensamiento, y el mundo tal como se presenta á nuestra sensibilidad, parecía apoyarse con él en un nuevo fundamento. Y la profunda diferencia entre la intuición y el entendimiento indica también que sus dominios debían ser diferentes.

Se ve, sin embargo, en las cartas de Kant que, poco tiempo después de publicar la *Disertación*, sintió la gran dificultad que sus resultados provocaban. ¿Cómo pueden ser valederos para cosas que son absolutamente independientes de nosotros los conceptos del entendimiento que formamos por medio de la actividad de nuestro pensamiento? Estos conceptos (tales como causa, substancia, posibilidad, realidad y necesidad) estaban formados por nosotros; no podían, por tanto, ser simples productos de cosas; y en todos los casos, si no eran más que productos de la experiencia, no servían para establecer principios que deberían ser legítimos sin ser fundados por la experiencia. Como se ve en las cartas y las notas, al tratar Kant este problema, lo hacía de modo que sometía al examen los conceptos fundamentales—categorías—con los cuales obramos al tratar de conocer el mundo. Procuró reducirlos al menor número posible, esforzándose en detenerse cuando tenía algunos. El largo intervalo que separa la *Disertación* de la *Crítica de la razón pura* fué consagrado á estos ensayos. Kant ha intentado diferentes clasificaciones y divisiones. Su atención fué atraída, sobre todo, por los conceptos que expresaban una relación. Veía muy claramente que podía producirse una relación, no solo por comparación, sino también por enlace. Es así como los conceptos de substancia, de causa y de acción recíproca suponen ciertos enlaces; el enlace de la cosa y de la calidad, el enlace de la causa y el efecto, y el enlace de dos causas. Y después de haber hallado de este modo que obramos con ayuda de

los conceptos que expresan nuestra tendencia á unir los fenómenos de modos diversos y bajo formas diferentes, tomó un punto de vista, según el cual el conocimiento del entendimiento, por muy distinto que fuese de la intuición sensible, se revelaba como si en un cierto modo fuera de la misma especie que aquél. Cuando, en efecto, había intentado en la *Disertación* mostrar que el espacio y el tiempo son nuestras formas de intuición, apoyaba su tesis en que ellas son las formas bajo las que nuestra facultad intuitiva *ordena y comprende* el dato. Se fundan, pues, en una «facultad sintética y ordenadora» (*vis animi, omnes sensationes secundum stabilem et naturæ suæ insitam legem coordinans)*; son *schemata coordinandi* (*Diss.* § 15, D. E.) También el entendimiento se revela ahora como una facultad de enlace, de síntesis; gracias á él procuramos unir los fenómenos en vista de ciertas relaciones recíprocas (por ejemplo, causa y efecto). El *concepto de síntesis*, que en la *Disertación* solo se había empleado hablando de la intuición sensible, reveló que podía aplicarse igualmente al entendimiento. Desde entonces la conclusión debía ser como al hablar del espacio y del tiempo: solamente si podemos unir los fenómenos del modo indicado por nuestras categorías, que expresan las formas de nuestro entendimiento, podremos comprenderlos. La unidad sintética es la condición de toda comprensión, tanto intelectual como sensible. Por esto, por medio de las categorías, podemos anticipar la experiencia. El principio de Copérnico es aplicado en toda su extensión—pero la imposibilidad de conocer los noumenos, las cosas en sí, es su inevitable consecuencia.

El principio de unificación, que fué la causa de que Hume se equivocara, parecía á Kant entonces como el primordial de todo conocimiento, desde la percepción sensible hasta la más elevada concepción del entendimiento. La aplicación de este principio marca la separación de lo que nos es inteligible é ininteligible. Pero para Kant no era bastante haber hallado, por medio del análisis de los conceptos fun-

damentales, la forma universal ó el tipo universal de la actividad del entendimiento. Quería tener la garantía de que estaban encontrados todos los conceptos fundamentales. Quería trazar *á priori* un cuadro completo de categorías, lo cual creía poder alcanzar tomando por base la teoría de los juicios. Todo juicio es un enlace de conceptos y por esto una síntesis (así concibió entonces el juicio, mientras que en sus opúsculos de 1762 estaba detenido en la idea de que el atributo del juicio debía poderse hallar por medio del análisis del sujeto). Debe haber tantas especies particulares de síntesis ó de categorías, concluía, como especies de juicios hay. Sin embargo, le era preciso transformar un poco la teoría de los juicios establecida por la antigua lógica, antes de poder servirse de ella. Entonces encuentra cuatro clases de juicios para cada una de las tres especies, obteniendo así doce categorías. La idea general de síntesis como forma fundamental de la actividad de conciencia, es mucho más importante que esta tentativa de sistematización, tanto desde el punto de vista de la teoría del conocimiento como desde el punto de vista psicológico. Kant posesía en lo sucesivo un concepto que le llevaba á la vez más allá de la psicología atomística, que servía de fondo al empirismo, y más allá de la psicología espiritualista, de la que hasta ahora se habían alejado la mayor parte de los sistemas ideales. Contra el empirismo, que pretendía considerar la unidad del espíritu como simple resultado de diversas impresiones, afirmó que la actividad una es la distinción fundamental de la vida del espíritu, la cual no puede ser explicada por la sola acción del exterior. Contra el espiritualismo, que en verdad había advertido esta distinción fundamental, pero que pretendía llevarla dogmáticamente á una substancia mística detrás de la conciencia, afirmó que nuestro conocimiento no puede llevarnos más allá de la forma y de la ley fundamental de la vida del espíritu, tal como se presenta en la experiencia. Al mismo tiempo, nos sacó de la psicología del *Aufklarung*, que se atenía á las ideas claramente conscientes y á lo

que se deja aprehender por el entendimiento. La síntesis es la condición perpetua de la conciencia, pero no tiene necesidad de ser objeto de conciencia. Puede obrar ciega é instintivamente, como un arte secreto de nuestra más íntima naturaleza.—La teoría del conocimiento de Kant estaba definida y su autor se dispuso á elaborarla. Vamos á exponerla y describirla tal como se nos presenta en su obra capital.

3.—**Teoría del conocimiento**. *(Crítica de la razón pura).*

Al exponer el contenido de esta obra no seguiremos la división de ella, sino un orden que hace resaltar más netamente las grandes líneas del desarrollo del pensamiento, de donde procede. Así sustituiremos un sistema natural al sistema más bien artificial que Kant observó.

a)—**Deducción subjetiva**. (**Análisis psicológico**).

La filosofía crítica se distingue de la dogmática en que examina la facultad de conocer, y decide, según el resultado de este examen, cuáles problemas puede resolver esta facultad y cuáles se hallan fuera de su dominio. Pero esta facultad sólo nos es conocida por su actividad en la experiencia. Se trata, por tanto, de examinar la experiencia para ver si no es compuesta, ó si lo es, ya de elementos debidos á la facultad misma de conocer, ya de elementos que provienen del modo como esta misma facultad recibe del exterior incitaciones para obrar. Lo que proviene de la facultad misma lo llama Kant *forma*; lo que proviene de la acción exterior, *materia*. Kant no ha conducido jamás metódicamente el análisis de la experiencia por la cual funda la distinción entre forma y materia, que sostiene toda su teoría del conocimiento. Al estudiar á fondo la *Disertación* y la *Crítica de la razón pura*, se encuentra, sin embargo (como lo hemos demostrado detalladamente en la monografía: «La continuidad en la evolución filosófica de Kant», *Archiv. für Geschichte der Philosophie*, tomo VII, págs. 389 y 392), que se descu-

bran las formas al observar lo que es constante y universal en nuestro conocimiento, mientras que lo susceptible de cambiar y de variar es la materia. El espacio y el tiempo son las formas de nuestra intuición, pues de cualquier especie que sean las sensaciones, y en cualquier grado que puedan cambiar, permanecen las mismas las relaciones de espacio y de tiempo sobre las cuales se presenta á nosotros su contenido; un espacio ó un tiempo no se modifican, de cualquier modo que se llenen. Cuando hago abstracción de todas las cualidades sensibles, queda, sin embargo, algo: la extensión y la sucesión. Además, cualesquiera que sean los fenómenos que se nos den, no los comprendemos si no los podemos reunir como términos de relaciones determinadas, y, sobre todo, del modo indicado por los conceptos de cantidad y causalidad. Por medio de un juicio de una actividad de enlace, decimos que un fenómeno es mayor ó más pequeño que otro, ó causa un efecto por relación con otro. Igual forma de enlace (cantidad ó causalidad) se puede aplicar, aun cuando los contenidos de ella son muy diferentes. Como hemos visto, todas las formas tienen de común que expresan una síntesis.

Pero no solamente quiere mostrar Kant que existen formas con las cuales opera nuestro conocimiento; quiere aún determinar cuántas formas hay y cuáles son. Declara que, habiendo ocupado aquí á lo que tenemos más cerca, nuestro propio conocimiento, debemos poder llegar á la inteligencia completa y segura de todas sus formas. Evidentemente, esta es una opinión dogmática. Porque el método analítico empleado por Kant no puede ofrecer la garantía de que sea completo; no se puede adquirir la certidumbre plena y entera de que se hayan encontrado todas las formas. Ni siquiera podemos estar seguros de haber hallado las formas fundamentales. Las formas son los elementos constantes de la experiencia; de la constancia se concluye precisamente en la actividad de la facultad de conocer. Pero esto no es ya ni jamás podrá ser más que una hipótesis. En el prefacio á la

primera edición de la *Crítica de la razón pura,* nota Kant que «la deducción subjetiva (es decir, la demostración de las formas del conocimiento mediante el análisis), puede tener el aspecto de una hipótesis, puesto que tiende á buscar la causa de un efecto dado (á saber, lo que hay de constante en la experiencia)»; él cree, no obstante, que esto no es así, y promete demostrarlo en otra ocasión. Pero no ha cumplido su promesa. Su deseo de llegar aquí á un resultado definitivo, hizo de él un dogmático. No pudo tomar la única salida posible aquí; la de obrar con el fundamento hallado por medio del análisis como con una hipótesis, dejando á la investigación futura que descubriera una base mejor. Kant estaba imbuído de la ilusoria opinión de que la «crítica de la razón» podía terminar para siempre, y no veía que todo ensayo de filosofía crítica debe partir de postulados que son dogmáticos en cierta medida, y cuyo examen es la tarea de la futura crítica de la razón. Examinando el sistema de formas establecido por Kant, vemos que se compone de tres grupos.

α) *Formas de la intuición.*—El espacio es la forma de toda intuición en el dominio de la experiencia externa; el tiempo lo es en el dominio de la experiencia interna. Espacio y tiempo son las formas de la *intuición* (no de formas del *entendimiento*), pues, con respecto al espacio y al tiempo, las partes están comprendidas por la totalidad; forman la totalidad; no puede representarse la parte constitutiva individual del espacio ó del tiempo sino en el espacio ó en el tiempo totales, y no hay más que un espacio único y un tiempo único. El espacio y el tiempo son *formas* porque toda experiencia particular las supone. Son las condiciones necesarias que debe llevar toda experiencia particular. En tanto que actividad de síntesis y de coordinación (Kant la llama *sinopsis*), la intuición de espacio y de tiempo tiene un carácter activo comparada con la simple sensación que nos da las cualidades aisladas. No obstante, Kant la compara, sobre todo, con el grado superior de la actividad, que está en el fondo de la actividad

del entendimiento, y comparada con ésta, la designa con el nombre de receptividad. Ella no da todavía el conocimiento propiamente dicho.

3) *Formas del entendimiento.*—Las intuiciones sin conceptos son ciegas (así como son vacíos los conceptos sin intuición). En la intuición está una diversidad directamente unida á una totalidad. Pero el conocimiento hace lo posible porque este enlace se opere con conciencia, con una aplicación expresa de la atención, de modo que este acto de atención (Kant la llama *apercepción*), llega á ser la forma común ó la unidad de todo contenido. La unidad de la conciencia y su identidad consigo misma son las convinciones para que se pueda abrazar el contenido dado. Para conocer una línea, por ejemplo, debo trazarla; es decir, unir sus diferentes partes de cierto modo, abrazarla por medio de una actividad del espíritu que coge las diversas partes una después de la otra, que no deja las precedentes al pasar á las siguientes, que finalmente, reune todas en un conjunto. La unidad de esta operación es la unidad de la conciencia, y solo por ella la línea llega á ser para nosotros objeto. Cuando veo la congelación del agua, percibo dos estados: la fluidez y la solidez en una relación de tiempo y de tal modo que el primero encierra al mismo tiempo la condición para que se produzca el segundo. Solamente aplicando el concepto de causalidad, concibo la transición de la fluidez á la solidez como un hecho objetivo.—La síntesis que se produce en los ejemplos de este género, lleva á Kant á la imaginación, que forma un término medio entre la intuición y el entendimiento. Cuando tenemos conciencia de las formas conforme á las que obra aquí la imaginación, hemos encontrado las *categorías*, que son las especies particulares de la síntesis en el dominio del entendimiento.

Al edificar el sistema de las categorías, parte Kant, como hemos indicado, de su división de juicios en cuatro clases. Correspondiendo á estas clases, obtiene cuatro grupos de categorías, á los que corresponden otros tantos de principios.

A los juicios hipotéticos corresponde, por ejemplo, el concepto de causalidad entre dos fenómenos, y significa que se hallan entre sí como el juicio condicionante en el juicio condicionado: *si* se da el uno, de él se sigue necesariamente el otro. Y el principio de causalidad dice entonces que existe una relación de esta especie entre cada fenómeno y otro cierto fenómeno determinado.

Las doce categorías, que sería supérfluo enumerar aquí, se reducen por Kant, por otra parte, á dos series: las categorías matemáticas y las dinámicas. *El concepto de cantidad* y el *concepto de causalidad* abarcan, en efecto, todas las categorías y son las dos formas principales de la síntesis en que consiste todo conocimiento.—Es tanto más necesaria semejante reducción, por cuanto es absolutamente insostenible la profunda diferencia establecida por Kant entre diferentes clases de juicios lógicos (1), de manera que la teoría de los juicios no basta en algún caso para obtener un sistema de categorías diferentes.

γ) *Ideas de la razón.*—Kant entiende por *razón, en el sentido amplio* del término, nuestra facultad entera de conocimiento. Por *razón en el sentido estricto* de la palabra, entiende nuestra facultad de conocimiento en su tendencia al cumplimiento incondicionado de la síntesis. Cuando la intuición convierte el caos de sensaciones en imágenes sensibles situadas en el espacio y en el tiempo, y que son ordenadas por el entendimiento, según el encadenamiento indicado por los conceptos de cantidad y causalidad, la razón en el sentido estricto del término contiene la exigencia de detener la serie de términos, de formar totalidades absolutas del espacio y del tiempo de las máximas y mínimas absolutas, y una conclusión absoluta de la serie de relaciones de causa á efecto en una

(1) Ya criticaban S. Maimon y Herbert el modo que tenía Kant de dividir los juicios y el empleo que hacía de ellos en su teoría del conocimiento —Sobre la división de Kant comparada con las clasificaciones usadas en su tiempo. Vid. Adickes: *El sistematismo de Kant como factor del sistema*. Berlín, 1887, páginas 30-41.

causa primera (1). Es esta la continuación y la conclusión de la actividad de coordinación y de síntesis ejercida ya por la intuición y por el entendimiento. Esta es la síntesis en su forma suprema. Kant llama *ideas* á los conceptos que designan una absoluta conclusión de este género. En la literatura de los siglos XVII y XVIII la palabra «idea» llegó á ser poco á poco equivalente á «representación». Kant sigue á Platón, para el cual la palabra «idea» designa un objeto del pensamiento que no puede presentarse en la experiencia por razón de su carácter absoluto. «Platón nota muy bien, dice, que nuestra razón se eleva naturalmente hasta conocimientos que van demasiado lejos para que acuerde jamás con ellos algún objeto dado por la experiencia.»

Como había hecho para las formas intuitivas y las categorías, Kant se esfuerza en mostrar para las ideas que hay un número determinado de ellas. Y son tres: la idea del alma, la idea del mundo y la idea de Dios. Buscamos un conocimiento definitivo de la experiencia interna, un conocimiento definitivo de la experiencia externa, y un conocimiento definitivo del origen de todas las cosas existentes. Kant se esfuerza en probar que estas ideas no son ficticias, sino emanadas de la naturaleza de la razón, mostrando que corresponden á las tres formas de razonamiento que se había habituado á distinguir en lógica (las formas categórica, hipotética y disyuntiva). Esto no impide para que tal derivación no sea muy artificial, aún más que la derivación de las categorías de las especies de juicio, y ella cae por sí misma, por el motivo de que el razonamiento no pide más función del

---

(1) Kant, que es muy fluctuante en el uso de su terminología, confunde frecuentemente entre sí los sentidos amplio y estrecho de la palabra «razón». Se puede decir esto del sentido en que se toma tal palabra en su gran obra: por la razón pura que se propone analizar, tan pronto entiende la facultad *del conocimiento independiente de la experiencia*, como *la facultad de conocer alguna cosa que no puede ser objeto de la experiencia.*— Vid. con este motivo a H. Vaihinger: *Comentario á la crítica de la razón pura de Kant*, I. Stuttgart, pág. 453 y siguientes

pensamiento que el juicio, lo cual había demostrado Kant antes (en su opúsculo: *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*, 1762). La desgraciada pasión de Kant por las clasificaciones sistemáticas, hace su obra más pesada de lo necesario. Pero tiene positivamente razón al decir que las ideas del alma, del mundo y de Dios, han salido de la necesidad involuntaria que experimenta la conciencia de llegar á una conclusión definitiva, de suspender de un clavo seguro la cadena de los pensamientos, de formar un sistema absoluto como una imagen de la síntesis, que es la forma fundamental del pensamiento.

Mediante el análisis de nuestro conocimiento, tal como se desenvuelve y ejerce conforme á la experiencia, Kant cree haber encontrado todas las formas de la facultad de conocer. Pero demostrar las formas no es demostrar que su empleo esa legítimo. Hay una inclinación natural á atribuir una realidad absoluta, tanto á las formas intuitivas, como á las categorías y á las ideas. La razón, antes de examinar, es activa. Quiere ver terminado lo más pronto posible su edificio, y esto no lo hace hasta después de ver si sus cimientos son bastante profundos y ofrecen la seguridad conveniente. El primer paso de la razón es dogmático. Si la experiencia la hace más cuerda, llega á ser escéptica. Pero el tercer paso, que supone hecho el juicio del hombre, consiste en el examen crítico de las aptitudes y de la extensión de la razón. La deducción subjetiva, que consiste en el análisis psicológico, sólo es su preparación. Muestra qué formas ó leyes observa nuestro conocimiento en conformidad con su naturaleza. La siguiente cuestión se presenta á la deducción objetiva como respuesta: ¿á qué condiciones y restricciones está sometido el empleo de estas formas?

Como hemos señalado en la característica general de Kant, el principal mérito que hay que atribuirle es el de haber indicado una regla que podía llamarse la *ley de los tres estados*, lo cual, no sólo es valedero para el desenvolvimiento del conocimiento, sino también aplicable en general bajo

formas análogas al desenvolvimiento de la vida y del espíritu. Kant ha indicado aquí un punto de vista que toma gran importancia en los pensadores ulteriores (Fichte, Hegel, Saint-Simon, Comte). Esto prueba que el progreso no se hace de un modo tan rectilíneo como se llegó á creer en el período de las luces.

b)—Deducción objetiva.

Si el espacio y el tiempo son las formas bajo las que comprendemos todo por intuición, no se podrán producir en la experiencia fenómenos que no se hallen situados en el espacio y en el tiempo, y que no obedezcan á las leyes del espacio y del tiempo. Por esto, las matemáticas aplicadas son admisibles; aunque se apoyen en la *razón pura (independiente de la experiencia)* son *admisibles para todas las experiencias posibles*, pues no hacen más que formular lo que dimana de las leyes universales del espacio y del tiempo. Pero, por otra parte, como desquite, estas leyes *solamente* son admisibles para las cosas tal como se presentan á nosotros, para las cosas en tanto que *fenómenos* (apariencias). Es que no tenemos el derecho de hacer de las condiciones de nuestra percepción las condiciones de la esencia y de la existencia de las cosas mismas, ni tampoco el de considerar nuestras formas de intuición como las únicas posibles. Unicamente colocándonos desde el punto de vista humano podemos hablar del espacio y del tiempo. Las leyes matemáticas son leyes de la razón pura, valederas para toda experiencia posible, y únicamente con esta experiencia, y con los fenómenos que en ella son posibles, nuestro conocimiento tiene algo en que emplearse.

Sucede lo mismo con las categorías: como son las formas de nuestro entendimiento, todo lo que á nosotros nos sea posible comprender debe estar sometido á ellas, debe llenar las condiciones impuestas por ellas. Para que haya experiencia, no basta solamente que una cosa sea vista intuitivamente (en el espacio ó en el tiempo, ó en las dos á la vez), es preciso, además, que los diferentes fenómenos percibidos por

intuición estén unidos de cierto modo. La experiencia, en el sentido estricto de la palabra, no pide solamente las matemáticas aplicadas, sino la lógica aplicada. Para sernos inteligibles todos los fenómenos, es preciso que estén envueltos por el concepto de cantidad y por el de causalidad. El concepto de cantidad excluye las lagunas y las soluciones de continuidad *(non datur hiatus, non datur saltus);* todo acrecentamiento ó toda disminución de extensión ó de grado, debe hacerse insensiblemente. El concepto de causalidad excluye la contingencia y la necesidad absoluta *(non datur casus, non datur fatum):* todo fenómeno, ó el principio de causalidades verdaderas, debe estar en una relación de dependencia con otro fenómeno, éste con otro tercero, y así sucesivamente. Todos los diversos principios correspondientes á las categorías, pueden llevarse, como ya lo ha indicado Kant en un solo pasaje (1), á un principio único, el *principio de continuidad* (desgraciadamente no ha desenvuelto este pensamiento con más amplitud). El principio de causalidad no es más que una forma particular de este principio universal, que pide un encadenamiento continuo. Kant muestra, del siguiente modo, que la realización de esta exigencia es una condición de la experiencia. Si existe una diferencia entre la *experiencia* y la fantasía, es preciso exigir para la experiencia una sucesión de los fenómenos regidos por leyes, de modo que yo no pueda intercambiar arbitrariamente los términos (como en mis quimeras, sueños ó ficciones), ni se produzca la solución de continuidad (mientras que en el mundo de los sueños puedo dar saltos tan grandes como quiera). La ley de continuidad (que comprende á la vez la ley de la continuidad de la extensión y de los grados, y la ley de relación de causalidad de todos los fenómenos) es valedera para todos los fenómenos, pues formula las condiciones por las que podríamos tener una experiencia real (diferente de la fantasía). Esa es la po-

(1) *Crítica de la razón pura*, 1.ª edic., pág. 229 Vid. mi artículo: «La continuidad en la marcha del desenvolvimiento filosófico de Kant», pág. 198. (Archiv. VII.)

sibilidad de la experiencia que formulamos en principios que son enseguida admisibles *á priori* para todas las experiencias posibles.—Cuando Wolff intentaba vanamente derivar el principio de causalidad del de contradicción, y de probarlo así por la lógica pura, Kant se proponía dar aquí una prueba de él, sacada de la teoría del conocimiento (ó como la llama él mismo, transcendental, con una expresión bárbara de la escuela): mostraba que su legitimidad es la condición por la que se hace la experiencia.—Pero (como para el espacio y el tiempo) la limitación va aquí acompañada de la fundación. *Solamente* como condición de la experiencia es valedera la ley de continuidad (comprendiendo en ella la ley de causalidad). La geometría no sería más que una quimera subjetiva, si el espacio no fuese una condición de toda experiencia exterior; lo mismo la ley de causalidad, y, de un modo general, la ley de continuidad sería tan sólo una máxima puramente subjetiva, si no indicase la condición de la experiencia real. Nuestros principios anticipan la forma de la experiencia; pero no son valederos más allá del dominio de la experiencia, para alguna cosa que pueda presentarse fuera de ella. La experiencia es, como dice Kant, una síntesis empírica que presta su realidad á las demás síntesis. Solamente conocemos fenómenos, pero no las cosas tal como en sí son; sólo las conocemos tal como son comprendidas por medio de las formas de nuestro entendimiento, las cuales (así como las formas de la intuición) no tienen significación más que desde un punto de vista humano.

En cuanto á las ideas no hay deducción objetiva (nada de prueba «transcendental»). Como designan, en efecto, un incondicionado, mientras que todo lo que puede producirse en la experiencia es condicionado y limitado, nos falta aquí base de demostración, que ya poseíamos en la posibilidad de las experiencias para las formas de la intuición y las categorías. Las ideas tienen su origen subjetivo en la necesidad de unidad de la razón, pero ningún objeto dado en la experiencia puede acordarse con ella. La experiencia no podría mos-

trar una totalidad absoluta tal como bajo diferentes formas la piden las ideas de la razón. Continuamente podemos progresar en el espacio, en el tiempo, en las escalas de los grados y de las condiciones; pero lo que no se puede comprobar es que allí hay un término definitivo, posible. Por esto no se puede construir ninguna ciencia sobre las ideas, pero sí sobre las formas de la intuición y sobre las categorías.

Es dudoso que la diferencia entre las tres clases de formas sea realmente tan marcada como cree Kant. Aun la continuidad, la causalidad, el espacio y el tiempo—tal como Kant los concibe—poseen una perfección ideal, con la cual no concuerda ninguna experiencia. La continuidad es una idea que sólo halla aproximaciones en la experiencia. Lo que Kant llama formas sólo son, en realidad, abstracciones é ideales que establecemos y empleamos como medidas y como reglas para nuestra investigación, en conformidad con la naturaleza de nuestro conocimiento. Los principios son, pues, hipótesis y no verdades demostradas. La experiencia en el sentido estricto de la palabra, tal como lo concebía Kant en su prueba «transcendental», es un ideal, y Hume, del que Kant quería vencer las dudas que tenía con respecto al principio de causalidad, contesta precisamente que hay experiencia en el sentido que Kant daba á esta palabra. Así Kant no ha resuelto el problema de Hume (que, por lo demás, es insoluble); pero tiene el mérito de haber desentrañado un aspecto del problema, ó mejor, de nuestro conocimiento, que Hume había olvidado, y de haber hecho así que la teoría del conocimiento progresara inmensamente. Su entusiasmo por el principio copernicano le determinó á atribuir á la marcha de su pensamiento más fuerza demostrativa de la que tenía realmente. En lugar de contentarse con la significación de las formas como tipos, arquetipos y anticipaciones, quería producir una prueba irresistible de su capacidad de aplicación en la realidad, sin lograrlo. (Vid. más en detalle. «La continuidad en la evolución filosófica de Kant. *Loc. cit.*, pág. 396-399.)

c)—Los fenómenos y las cosas en sí.

Por su crítica de la razón pura, Kant llegó al resultado de que nuestro pensamiento dispone de formas y de principios que no han salido de la experiencia, pero que no tienen aplicación legítima más allá del dominio de la experiencia. Su origen no es empírico, pero sólo se puede usar de ellos empíricamente. Y como no poseemos experiencia sino aplicando nuestras formas de intuición y nuestras categorías, todo lo que conocemos es solamente fenómeno y no cosa en sí. Pero entonces surgen, naturalmente, las siguientes cuestiones: ¿qué es, pues, esta cosa en sí, este «noumeno», este «inteligible», este «objeto transcendental» (denominaciones bajo las cuales se presentaba á Kant la *cosa en sí*), y con qué derecho admitimos, después de todo, que de ahí no haya salido nada?

Poniéndose estas cuestiones hay que considerar que el problema de la cosa en sí, que tan netamente fué puesto por adelantado en la primera discusión sobre la filosofía de Kant, no era para él problema capital. Su objeto era investigar qué cualidades poseemos para adquirir el conocimiento sin edificar únicamente sobre percepciones. Y él halló que de las condiciones de este conocimiento resulta, que solo puede fundarse sobre fenómenos. Para Kant el problema eran las relaciones de la razón con la experiencia y no el origen primero del contenido del conocimiento. Era natural, sin embargo, que este problema y las consecuencias á él aneJas que parecían desprenderse de la filosofía kantiana atrajese particularmente la atención.

A la cuestión, *qué es* la cosa en sí, Kant responde que no lo sabe ni tiene necesidad de saberlo, puesto que ella no se encuentra jamás en la experiencia; todo lo que llega á ser objeto de experiencia es fenómeno. Ni sabemos si la cosa en sí está situada en nosotros ó fuera de nosotros. El concepto de noumeno ó de cosa en sí no es más que un concepto limitativo y puramente negativo, al que llegamos por la crítica

de las condiciones de nuestro conocimiento, que son al mismo tiempo sus límites. El estilo de Kant deja, sin embargo, entrever en diversos pasajes que se inclina á representarse lo incognoscible bajo una forma idealista, en primer lugar acaso, como el mundo de las mónadas de Leibnitz (es interesante recordar que Leibnitz llamaba alguna vez el mundo de las mónadas al mundo inteligible por oposición al mundo sensible). Kant contestaba, sin duda, con energía que, científicamente, Leibnitz tuvo el derecho de hacer de la analogía el uso que se sabe para edificar su idealismo metafísico; pero esta concepción parece que la mantiene más bien en el fondo de su conciencia (1). Y, como se verá después, atribuye á la ana-

---

(1) La crítica que hizo Kant de la teoría de las mónadas de Leibnitz se encuentra en *La crítica de la razón pura*, 1.ª edición, páginas 265 y sigs.—Parece deducirse de sus notas que en sus cursos no insistió, ni teóricamente, en la imposibilidad de conocer la cosa en sí tal y como lo exigían, en realidad, las consecuencias de su análisis de la teoría del conocimiento. Vid. *Reflexiones de Kant sobre la filosofía crítica*, compuesta con notas manuscritas del filósofo y publicadas por Benno Edermann, II, Leipzig, 1884, núms. 1.151, 1.156, 1 158. *Hojas separadas de las obras póstumas de Kant*, comunicada por R. Reicke, I, Königsberg, 1889. En lo concerniente á las adaptaciones pedagógicas y didácticas de Kant, véase Dozent en las interesantes notas contenidas en Emilio Arnoldt: *Excursiones críticas en el dominio de la investigación sobre Kant*, págs 387, 389, 402, 403, 454.—Max Heinze (*Lecciones de Kant sobre la metafísica durante tres semestres*, Abhandlungen der phil. hist. Klasse der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch, 1894, página 658) concede á Arnoldt que, «según lo que precede, Kant ha debido expresarse con más circunspección en sus lecciones que en sus escritos»; pero añade: «Allí muchas cosas tienen un aspecto pasablemente dogmático, porque no añade siempre la restricción crítica; pero aun entonces *inclina interiormente hacia estos principios dogmáticos.*» Esta exposición da muy justamente la impresión que se saca de los manuscritos de los cursos de Kant (provenientes de él y de sus oyentes), que se han publicado estos últimos años por B. Edermann, Reicke, Arnoldt y Heinze.—Tomamos todavía una nota á la disertación de Heinze (pág. 518). Mientras que Kant comenzaba al principio su curso de filosofía por la psicología experimental, como lo prueba su *Advertencia* de 1766, volvió en continuación al orden seguido por los partidarios de Wolff (como lo muestran las notas tomadas de sus lecciones), en el que la psicología varía después de la ontología y de la cosmología.—Benno Edermann (*Introducción á los prolegómenos de Kant*, Leipzig, 1878,

logía una actividad práctica cuando pretende probar la posibilidad de una creencia en el lugar donde la ciencia no es posible. Colocándose desde un punto de vista puramente teórico, declara la cosa en sí un concepto absolutamente negativo.

Kant jamás ha dudado de la existencia de la cosa en sí. Asociándose á la concepción vulgar, admite una realidad absoluta, y su crítica no tiende más que á fundar y á limitar el conocimiento que podemos tener de ella. No obstante, en el curso de sus investigaciones vióse precisado á indicar (siempre de pasada) *razones que llevan á creer* la existencia de algo más que los fenómenos. Se encuentran en Kant tres de estas razones. Primeramente, sería inverosímil é ilegítimo admitir que nuestro modo de conocimiento (en el espacio y en el tiempo y según las categorías del entendimiento) fuese el único posible. Al hacer esto (porque aquél es el pensamiento de Kant) nos haríamos culpables de la falta que se cometía antes de Copérnico, al considerar el punto de la tierra como el punto de vista absoluto. El concepto de la cosa en sí marca, pues, que todo nuestro conocimiento es una consecuencia necesaria de nuestra naturaleza—que nuestra naturaleza es un elemento que contribuye al modo que tienen de presentarse á nosotros los objetos de la experiencia.—Segundo, el conocimiento tiene su razón de ser en nuestra naturaleza, pero solamente en lo que se refiere á la forma; la materia, el contenido, nos es dado (en las sensaciones); frente á él nos conducimos pasivamente. Pero es preciso, sin embargo, que haya una causa. Respondiendo á uno de sus críticos dijo Kant: «Los objetos, en tanto que cosas en sí, *suministran* la materia de intuiciones empíricas, encierran el principio en virtud del cual la facultad representativa está determinada

---

pág. LIV), y O. Riedel (*Las determinaciones monadológicas en la teoría de la cosa en sí de Kant*, Hamburgo y Leipzig, 1881), han demostrado que la teoría de las mónadas supervivía en el fondo de la conciencia de Kant.

conforme á su sensibilidad (1).»—La tercera razón la halla Kant, como veremos después, en las contradicciones en que la razón incurre cuando traspasa los límites de la experiencia, contradicciones que, según él, no se resuelven más que por medio de la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí.

La dificultad que los primeros críticos de Kant hallaron en sus hipótesis de las cosas en sí, estaba en su segunda razón. No se detuvo de otro modo en la primera y en la tercera. En la obra *David Hume en la creencia ó idealismo y realismo* (1787), Jacobi procuraba demostrar que lógicamente debía Kant negar toda existencia fuera de nuestras representaciones y, por consecuencia, debía profesar un idealismo puro (subjetivismo). Al admitir que una cosa en sí es causa de nuestras sensaciones, Kant contradice su teoría del concepto de causalidad concebido como la expresión de una forma del entendimiento, cuya aplicación no es valedera más que *en los límites* del dominio de la experiencia. Semejante objeción se hizo algunos años más tarde por S. E. Schulze en su libro anónimo *Aenesidemus* (1772). No se podría refutar esta objeción desde el punto de vista de Kant (2). Se

---

(1) La primera razón: *Crítica de la razón pura*, 1.ª edic., página 25 y sig., 286. *Prolegómena*, Riga, 1783, pág. 163 y siguientes.—La segunda razón: *Crítica de la razón pura*, 1.ª edic , páginas 19, 288, 494, 637. *Prolegómena*, pág. 101 y sig. *Fundamentos de una metafísica de las costumbres*, 3.ª edic., pág. 106. *Sobre un descubrimiento, según el cual toda crítica nueva podía hacerse superflua por una crítica anterior*. Kögnisberg, 1790, pág. 56. Este último pasaje utilizado en el texto dice así: «Los objetos, en tanto que cosas en sí, dan la materia á las intuiciones empíricas (encierran la razón de determinar la facultad de representación conforme á su naturaleza sensible)».

(2) De nada sirve distinguir con A Riehl (*El criticismo filosófico*, I, pág. 434) entre la razón y la causa. Pues la materia no se da sino porque la facultad de representación está influída; no puede permanecer inconsiderada la relación de tiempo. La contradicción propiamente dicha de Kant consiste más en que él quiere aplicar el concepto de causalidad á la cosa en sí, sin atreverse á aplicarlo á la relación de tiempo. Kant procuraba, en efecto, atenuar la objeción distinguiendo entre pensamiento y conocimiento. (*Crítica de la razón práctica*, 1.ª edi-

apoya en la propia idea fundamental de Kant, idea tan considerable, que la limitación del conocimiento y su fundación están estrechamente ligadas entre sí.

Kant hubiera sido lógico si se hubiese limitado á afirmar que la materia del conocimiento no puede derivar de su forma, que los elementos variables é individuales no pueden derivar de lo que es constante y universal. La posibilidad de la experiencia cesa desde que ya no se producen sensaciones. Pero el cómo se producen estas sensaciones es una cuestión con la cual nada tiene que ver la filosofía crítica (teoría del conocimiento). Este lo había reconocido claramente Hume, cuando declaraba incomprensible (*Treatise*, 1, 3, 5), el origen primero de la sensación, y cuando añadía: «Por lo demás, esta cuestión carece de toda importancia para la tarea

---

ción, pág. 94 y sig., y Prefacio á la *Crítica de la razón pura*, 2.ª edic.); en el simple pensamiento obramos con la categoría pura, pues es preciso una intuición sensible para que exista conocimiento real. Pero la aplicación simplemente «pensante» del concepto de causalidad es precisamente un contrasentido si no se puede aplicar la relación de tiempo.—Todo este problema se pone de otro modo, ora cuando se somete el concepto de tiempo de Kant á una revisión, ora cuando se reduce la prueba dada por Kant de la legitimidad del principio de causalidad á los únicos objetos por los cuales, en realidad, hay una significación.—Toda la teoría de la *cosa en sí* reviste en la 2.ª edición de la *Crítica de la razón pura* un carácter más realista que en la primera. Esto lo han señalado Jacobi y Schopenhauer. Las dos ediciones concuerdan en el punto esencial, y la dificultad principal y la más considerable diferencia se hallan en otro punto (ya lo hemos hecho observar en la *Continuidad en la marcha del desenrolvimiento filosófico de Kant*, páginas 392, 480 (Archiv. VII), es decir, que el análisis psicológico, la deducción subjetiva, se borra más en la edición posterior así como en los *Prolegomena*, y se concede toda la importancia á la deducción objetiva y transcendental. (Vid. sobre la importancia del concepto de la *cosa en sí* en la filosofía crítica, después de corregidas las faltas de Kant, mi obra *Problemas de filosofía* (traducción alemana, Leipzig, 1903, pág. 617). No puedo comprender que una teoría del conocimiento que no quiere derivar la materia del conocimiento de su forma, pueda evitar establecer una *cosa en sí* en uno ú otro pasaje. Me parece que este aspecto del problema no ha sido bastante aclarado por Antonio Thomsen en su ingeniosa é interesante obra: *Notas críticas sobre el concepto kantiano de la cosa en sí*. (Kant, *Studica*, 1903.)

que nos hemos propuesto.» Kant se hallaba en esto absolutamente en el mismo caso de Hume.

Como hemos demostrado en la *Continuidad en la evolución filosófica de Kant* (págs. 319-402), resulta de un examen atento que Kant veía en la cosa en sí, no solamente la causa de la materia del conocimiento, sino también la causa de las formas determinadas, bajo las que percibimos y ordenamos esta materia. Es claro, desde luego, que la cuestión de origen debe ponerse, tanto para la forma como para la materia. En lo que atañe especialmente á la concepción del espacio, se encuentran en Kant muchos pasajes que indican que la razón por la cual percibimos precisamente tal modo determinado (en tres dimensiones, etc.), debe estar en la cosa en sí (1). Pero, de un modo general, «toda extensión y toda *conexión*» de nuestras percepciones lleva al objeto transcendental (*Crítica de la razón pura*, primera edición, pág. 494).

No sólo la materia del conocimiento, sino también sus formas, llegan á ser desde entonces un efecto de la cosa en sí. Y como las formas no podrán mantenerse sino mientras la cosa en sí obra de modo constante, es claro que el conocimiento que podemos edificar sobre la cosa en sí, no puede ser más que hipotético, mientras que por otra parte llega á ser más que fenomenal, pues nos enseña cómo obra la cosa en sí. En cuanto se despeja este punto y se han obtenido todas las consecuencias de él, el sistema de Kant se transforma completamente. El apriorismo y el fenomenalismo son limitados, y la inconsecuencia desaparece. Porque estos tres aspectos de la filosofía kantiana llegan igualmente á su distinción absoluta de la materia y de la forma, distinción que, desde el punto de vista psicológico, presenta por sí sola grandes dificultades.

---

(1) A las citas hechas en la monografía hay que añadir una carta á Reinhold, de 12 de Mayo de 1789: «La esencia real del espacio y del tiempo y la razón primera, por lo que aquél tiene tres dimensiones y éste una sola, son impenetrables para nosotros.» Después, *Reflexiones*, II, números 1.187-88, en donde Kant distingue entre las sucesiones y la razón de sucesión.

Pero, aun considerando la cosa en sí como causa de la forma y de la materia de nuestro conocimiento, lo que de ella podemos saber se reduce á bien poco: «Absolutamente nada definido», dice Kant (*Prolegomena*, § § 32 y 37). Es una X que no se puede definir científicamente. Y no obstante, en todas las religiones y sistemas especulativos se intentaba definirla. Kant tiene en esto el gran mérito de haber definido el *lugar filosófico de las especulaciones religiosas y metafísicas*. El conflicto entre las religiones natural y positiva, entre el espiritualismo y el materialismo, entre el monismo y el pluralismo, se basa precisamente sobre esta X. Jamás habían sido trazadas todavía tan claramente las fronteras que separan la ciencia de la especulación.

d) — **Crítica de la filosofía especulativa.**

Con respecto á las ideas, se ha visto que es imposible una deducción objetiva. Se ha intentado utilizar, no obstante, las ideas del alma, del mundo y de Dios, para fundar ciencias que se elevaban atrevidamente por encima de la experiencia. Kant halló comprobado por la crítica particular de estas pretendidas ciencias (psicología especulativa, cosmología especulativa y teología especulativa), el resultado á que se llegaba por el examen general del valor de las ideas por el conocimiento.

α) *Crítica de la psicología especulativa.*—Creer que puede establecerse una ciencia del alma como ciencia de una substancia distinta del cuerpo, es apoyarse en un falso razonamiento. De la unidad, que es la forma general de la actividad de conciencia, se va á la idea de una substancia simple oculta por la conciencia. De la síntesis va uno á la substancia, pero esto es ilegítimo. La forma de actividad por sí sola nada dice de la naturaleza de la substancia, que constituye su fondo. La conciencia no es una cosa individual ni una representación individual; es una forma común á todas las representaciones. La psicología es una ciencia puramente experimental, que nada puede enseñarnos sobre una substan-

cia ó sobre cualidades (la unidad, por ejemplo) que no se presentan por sí mismas en la experiencia. Por esto (ya lo hizo Kant especialmente en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*) es ilegítimo hacer de la diferencia entre los fenómenos materiales y los espirituales una diferencia entre dos especies de substancias ó ciencias; esto sería confundir una diferencia de nuestro modo de percepción, con una diferencia de las mismas cosas. ¡Lo que está en el fondo de los fenómenos exteriores, bien podría ser lo mismo que lo que está en el fondo de los fenómenos interiores! De este modo desaparecería el dualismo y, con él, todas las dificultades que se han hallado en la acción recíproca del alma y del cuerpo (1).

---

(1) Las declaraciones de Kant no son muy claras, pues parecen más bien aplicarse en el sentido de la hipótesis de la identidad. Benno Erdmann (Introducción á los *Prolegomena*, LIV, y Reidel (*Las determinaciones monadol.*, págs. 7, 27 y siguientes), explican las declaraciones de Kant como si indicasen una hipótesis «monista espiritualista» análoga á la puesta por Martín Knutzen (v. Ren. I) y después por Herbart y Lotze. Este contradice lo que sigue: 1.° Kant rechaza expresamente la hipótesis de una substancia del alma, profesada tanto por Kuntzen como por Herbart y Lotze; 2.° la posibilidad en que aquí se detiene es ésta: «*Esto mismo* que, desde un punto de vista, se llama material, sería, desde otro punto de vista, *al mismo tiempo* un sér pensante» (*Crítica*, 1.ª edic., pág. 258); 3.° Kant funda tres hipótesis, el dualismo, el materialismo y el pneumatismo (*Crítica*, 1.ª edic., pág. 379), que es, en cierto modo, un «espiritualismo monista»; 4.°, en todo caso, Kant se distingue de los espiritualistas monistas, en que él contesta categóricamente la posibilidad de una acción recíproca de la materia (*como fenómeno*) y del alma (*como fenómeno*). «El comercio del alma con la materia, como fenómeno, no puede en absoluto imaginarse, pues eso debiera ser en el espacio. Pero el alma no es objeto de intuición exterior.» *Reflexiones*, II, núm. 1.197 (Vid. 1.131); vid. igualmente *Hojas separadas*, I, página 160; *Etica*, 2.ª edic., pág. 66. Asimismo, se lee en un cuaderno de curso de las lecciones hechas por Kant de 1799 á 1804 (publicado poco después por Emilio Arnoldt: *Excursiones críticas*, pág. 502): El cuerpo, como cuerpo, no puede obrar sobre el alma é inversamente, porque el cuerpo no puede tener ninguna relación con un ser pensante. La relación exterior que tiene un cuerpo con una substancia, se halla situada en el espacio; por consecuencia, esta substancia debe éstar situada en el espacio; debe ser, por tanto, un cuerpo.»

6) *Crítica de la cosmología especulativa.*—El concepto del mundo ó de la naturaleza, como totalidad, supone que los conceptos de cantidad y de causalidad se extienden más allá de la experiencia, la cual nunca muestra más que partes limitadas del espacio y del tiempo, y series causales inacabadas. De allí nacen una serie de contradicciones (antinomias); pueden probarse principios que se contradicen recíprocamente: este es el signo de que nos hemos aventurado más allá de los límites de nuestro conocimiento. Kant establece cuatro de estas antinomias (correspondientes á las cuatro clases de categorías y de juicios lógicos); pero pueden reducirse á tres; las dos primeras, aplicadas al espacio, al tiempo y á la materia, descansan sobre el concepto de cantidad, y la tercera sobre el de causalidad.

Primera tesis. El mundo debe tener un principio en el tiempo y límites en el espacio, pues no se puede pensar en una serie infinita como dato. *Antítesis.* El mundo no puede tener principio ni límites, pues de lo contrario sería preciso que á su principio haya precedido un tiempo vacío, y que haya un espacio vacío fuera de él. Entonces ni el principio ni el límite serían comprensibles, pues no puede haber diferencia entre diferentes momentos y entre diferentes lugares en el tiempo vacío y en el espacio vacío.

Segunda tesis. Al dividir la materia debe terminarse llegando á un elemento absolutamente simple é indivisible (á los átomos ó mónadas). *Antítesis.* Todo lo que percibimos y podemos representarnos es divisible, y lo absolutamente simple é indivisible es una idea que no puede comprobarse por la experiencia.

Tercera tesis. Remontando del efecto á la causa, debe acabarse llegando á una causa que no es ya un efecto; pues de otro modo jamás se encontraría la causa entera de una cosa. Es preciso, pues, que haya habido al principio de los acontecimientos del mundo una causa absoluta, y acaso en el curso del mundo otras causas absolutas (en séres dotados de una «libre» voluntad). *Antítesis.* Es inconcebible una causa

absolutamente primera, pues no estaría ligada por ninguna ley á su efecto. Es preciso que exista alguna cosa para hacer comenzar la causa absoluta justamente hasta tal momento determinado.—Así, en estas tres cuestiones acabamos, según Kant, por juicios problemáticos. Se produce una desproporción entre nuestras ideas y la experiencia. ¿Son las primeras demasiado grandes para la segunda, ó la segunda demasiado pequeña para las primeras? No podemos culpar á la experiencia, pues precisamente la posibilidad de la experiencia es quien nos permite trazar límites entre la categoría y la idea. La falta debe ser, pues, de las ideas ó también del modo de emplearlas.—Según Kant, en la tesis y en la antítesis nacen dos intereses diferentes. Las tesis, dice, expresan el punto de vista especulativo del dogmatismo y al mismo tiempo satisfacen el interés práctico que tenemos en la terminación completa de la serie de pensamientos, y se acomodan á la inteligencia común. Las antítesis, por el contrario, satisfacen el empirismo y el interés puramente científico, pero contienen consecuencias prácticas peligrosas.

Enfrente de las dos primeras antinomias, Kant se conduce de modo distinto que ante la tercera. Allí, piensa, tanto las tesis como las antítesis, son falsas. El mundo no es finito ni infinito; la materia no es ni absolutamente divisible ni absolutamente indivisible. Aquí los problemas caen por sí mismos, si distinguimos entre nuestra concepción y la cosa en sí. Nuestra concepción es una síntesis sucesiva que va de término en término; aquí es posible un progreso perpetuo, é imposible una conclusión; el pensamiento puede franquear todos los límites. Pero lo que es verdad de este modo para nuestra concepción—es decir, que se presenta á ella con trabajos siempre nuevos—no tenemos el derecho de transportarlo á las cosas en sí. La idea del mundo, como totalidad, tiene para nosotros la sencilla significación de guiar necesariamente nuestra investigación hacia adelante y de impedir una conclusión precipitada. Es fácil ver que, creyendo Kant recusar tanto las síntesis como las antítesis, dió en realidad razón á

las antítesis; por otra parte, él las declara hijas del interés científico propiamente dicho. Lo que afirman las antítesis es el infinito en el sentido de un *processus* perseguido sin cesar, pero no el infinito dado, acabado, que se contradice á sí mismo (1).—Respecto á la tercera antinomia, Kant cree que tanto la tesis como la antítesis pueden ser exactas, si la primera se refiere á la cosa en sí y la segunda á los fenómenos. En la experiencia, la serie causal se continúa siempre sin excepciones: si un fenómeno se sustrayera á la ley de causalidad, no se distinguiría de una ilusión. Pero esta dependencia continuada no conviene en la cosa en sí. En tanto que ser empírico, el hombre está sometido á la ley de la causalidad, conforme á su carácter fenomenal ó empírico; pero en tanto que cosa en sí, como homo noumenon, conforme á su carácter inteligible, debe ser considerado como libre. El carácter inteligible no se presenta en el estado de fenómeno; debe ser mirado como la causa de toda la serie de acciones que motivan el carácter empírico.—Por ahí, Kant no quiere mostrar la realidad del libre albedrío, sino exponer solamente que si creemos en la libertad de la voluntad por razones de orden práctico, tal creencia será compatible con el hecho de que el carácter empírico está sometido á leyes. Sin embargo, él no llegó ahí. ¿Cómo el carácter inteligible puede ser, en efecto, la causa del carácter empírico si no se le puede aplicar la relación de tiempo? Y si se mira el carácter empírico como el efecto del carácter inteligible se excluye al mismo tiempo una explicación puramente empírica (fenomenal), de la formación del carácter. En fin, el mismo carácter inteligible no se escoge «libremente»; la extraña teoría de Kant no es, pues, una «teoría de la libertad», sino un fata-

(1) *Crítica de la razón pura*, 2.ª edic., pág. 549. Kant, en la nota, procura imponer á las antítesis una marcha dogmática del pensamiento; pero no lo logra. Por lo demás, es evidente que la oposición contradictoria de la conclusión absoluta no es el infinito absoluto (dado) sino la no conclusión del *processus* perpetuo).

lismo del carácter; el carácter inteligible es inmutable—y determina toda la serie de acciones del hombre.

γ) *Crítica de la teología especulativa.*—Kant halla en la idea de Dios una expresión de la necesidad de llegar á una conclusión definitiva. Sería tal conclusión posible si el pensamiento pudiese fundar la suposición de que existe un ser necesario en sí, creador de todo lo que posee una realidad. Lo que aquí se manifiesta, por tanto, es un ideal de conocimiento, y Kant cree que tener tal ideal está en la naturaleza de la razón humana. Ve la prueba de ello en que en la ciencia se trabaja sin cesar en conducir todas las fuerzas de la naturaleza á una fuerza primitiva única, y que en las religiones todas se manifiesta una inclinación, siempre en progreso, hacia el monoteismo. Saber si se tiene el derecho de hacer de él un ser objetivo (de hipotasiarle y de realizarle), ó hasta hacer de él un ser personal (de personificarle), es ya otra cuestión.

1. La prueba propiamente dicha de la existencia de Dios, aquella cuya legitimidad está impuesta por todas las otras pruebas que se han intentado, sería la prueba *ontológica*, que hace derivar la existencia de Dios del concepto mismo que nosotros podemos formarnos de él. Sólo esta prueba podría hacernos llegar á la conclusión definitiva del pensamiento, llevándonos á un concepto cuyo objeto existiría con sólo pensar en él. Llegaríamos entonces con el pensamiento á alguna cosa que tendría en sí misma su razón de ser. Del concepto de una cosa jamás se puede deducir la existencia de ella. Puede ser absolutamente completo el concepto, y, sin embargo, subsiste la cuestión de saber si lo que ha sido pensado así, por concepto, existe realmente. Es que la existencia no es una propiedad como las otras; la existencia significa que la cosa, tal como la pensamos según su concepto (con todas sus propiedades), existe realmente ahora. La suposición de la existencia marca la posición de lo que es pensado por el concepto, y no añade ningún nuevo contenido. Por lo que hace al concepto, cien thalers reales no valen

más que cien thalers posibles. No hay absolutamente contradicción en pensar una cosa en todo su concepto y en pensar que no existe. Nos convencemos de la existencia de una cosa, porque la cosa está en su lugar en todo el encadenamiento de nuestra experiencia; porque hay un enlace regular entre ella y las otras cosas. Fuera del encadenamiento empírico, no podemos suministrar pruebas de la existencia. No basta decir que un concepto no encierra contradicción para atribuir existencia á un objeto.

2. La prueba ontológica parte del pensamiento y procura llegar del pensamiento á la existencia, sin utilizar la experiencia; las otras pruebas, por el contrario, parten de la experiencia. La prueba *cosmológica* concluye de que exista alguna cosa (por ejemplo, yo mismo) en una causa absolutamente necesaria de esta cosa. Esta prueba aplica el principio de causalidad más allá de todas las experiencias posibles; y, al mismo tiempo, pone el término final de la serie causal en un ser absolutamente necesario, en un ser que tiene en sí mismo su razón de ser. En sí el principio de causalidad no lleva más que de término en término en una relación continua é ininterrumpida de dependencia; al admitir un ser absolutamente necesario, la prueba cosmológica supone la legitimidad de la prueba ontológica. En efecto, supone que puede haber un ser que tenga su razón de ser en sí mismo, es decir, cuya existencia pueda derivarse de su concepto. No es imposible una conclusión de esta índole; por muy sublime que podamos figurarnos la divinidad, no se nos puede impedir que preguntemos de dónde viene. Según Kant, hay allí un verdadero abismo para la razón humana, abismo que no se puede llenar sino de un modo ilusorio.

3. La prueba cosmológica parte de la experiencia universal de que existe alguna cosa; la prueba *psicoteológica* parte del orden y de la finalidad propios de la naturaleza. Pero como se sabe, pregunta Kant: ¿son contingentes este orden y esta finalidad? ¿no son un efecto de las leyes de la naturaleza según las cuales obran los elementos y las fuerzas? (Vid. la

crítica de la concepción psico-teológica dada ya en sus obras de juventud.) Y aun sin hablar de eso, esta prueba no conduce mas que á admitir un ordenador y un arquitecto al que se da la materia; pero no á admitir un creador. Si se quiere llegar á admitir un ser absoluto, hay que utilizar el orden de ideas cosmologico y el orden ontológico, que ya han sido sometidos á un examen.

Así, no se puede producir la prueba de la existencia de un ser absoluto ni por la vía del pensamiento puro, ni por la de la experiencia, y el resultado ya adquirido de que no puede construirse sobre las ideas ningún conocimiento científico, se halla comprobado por las tres ideas. Pero no por eso pierden las ideas su significación. Así como han salido de la estructura de nuestro espíritu mismo, así obran como las formas ideales y los principios de nuestra investigación, aun cuando no se puedan emplear para conocer existencias reales. La idea de una totalidad absoluta nos lleva á pedir y á buscar una unidad y un encadenamiento cada vez mayores de nuestro conocimiento y nos impide hacer alto demasiado pronto. Es para nosotros un pensamiento director el de que todas las cosas en el mundo tengan un enlace recíproco y estén regidas por leyes *como si* salieran de un mismo principio de unidad. La idea del alma tiene análoga significación para la investigación en el dominio de la experiencia interna, que la idea del mundo en el de la experiencia exterior. Las ideas tienen una significación reguladora, pero no constitutiva. Dirigen y regularizan nuestros progresos en el dominio de la experiencia, pero cuando exceden este terreno pierden su significación como las categorías. Según Kant, puede haber un conocimiento «transcendental». Consiste éste en el conocimiento de las condiciones y de los principios, sobre los cuales se funda nuestro conocimiento de los objetos de experiencia, pero no puede haberlo «transcendente», que exceda del dominio de la experiencia. (Sin embargo, Kant emplea á veces la palabra «transcendental» en el sentido de «transcendente».) Pero hace observar, si llegamos por otra vía

distinta del conocimiento científico á la convicción de que Dios existe, la idea de un ser absoluto tendrá gran importancia, ayudándonos á separar todas las imágenes sensibles y antropomórficas del pensamiento de la Divinidad.

El resultado de toda la crítica de la filosofía especulativa es, por tanto, el siguiente: quería elevar una torre que llegase hasta el cielo, pero se encontró con que los materiales solo alcanzaban para la construcción de una casa. Las altas torres y los grandes metafísicos que las imitan—dice Kant—alrededor de los cuales hace comunmente mucho viento, no son mi tema; vivo en la fértil llanura de la experiencia. Todos los sucesores especulativos de Kant pensaban como Solness, el arquitecto de Enrique Ibsen: no es bastante para los hombres edificar casas que les sirvan de morada, y como él, quieren elevar castillos fantásticos. Para Kant no era una obra despreciable trabajar en el «fértil bathos (bajo país) de la experiencia», pues se trabaja con un vasto horizonte. Esto expresa con su teoría de las ideas, cuando enseña que el ideal es una aspiración de todos los instantes que pone confiadamente piedra sobre piedra, sabiendo que el cielo está siempre lejos, muy lejos. La idea, emitida por Lessing, de la aspiración eterna, concebida como la verdadera vocación del hombre, ha encontrado su fundamento firme y profundo gracias á la teoría kantiana de la forma fundamental, del modo de actividad y de los límites del espíritu humano. Pero esta idea no tiene para Kant una importancia solamente teórica. Adquiere su importancia y su significación esencial en el dominio práctico, como lo demostrará el examen de su ética.

e)—Filosofía de la naturaleza.

Si nos referimos á la teoría del conocimiento de Kant, es claro que en la forma que tiene en la *Crítica de la razón pura* ha tomado un carácter más constructivo ó, como se podría decir también, un sello más racionalista del que tenía durante

los años en los que «el ensueño» se producía probablemente, y en donde la caracterizaban el análisis y el empirismo. Kant cree ahora poder probar *á priori* los principios de los cuales depende la experiencia, lo cual no logró, según hemos indicado antes. Pero estaba tan seguro en este punto, que no se limitó á dar una prueba deductiva del principio de causalidad, sino que además creía todavía poder suministrar semejante prueba para la admisión de ciertas fuerzas y de ciertas leyes primitivas de la naturaleza. En sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786), comienza definiendo la materia, lo que es móvil en el espacio; después procura probar que su esencia consiste en el equilibrio de la fuerza de repulsión y de una fuerza de atracción. Por medio de la fuerza de repulsión se llena el espacio, por lo cual ella es la primera condición para que pueda haber materia; pero si obrase sola, *la materia se dispersaría en el espacio infinito*, por lo cual debe haber una fuerza opuesta que haga que la repulsión no vaya hasta el infinito y que estén unidas las partes de la materia; si, por otra parte, la atracción obrase sola, *toda la materia estaría reunida en un solo punto*. Estas dos fuerzas, pues, forman parte de la esencia de la materia. Kant da aquí un paso que no se atrevió á dar Newton: declara que la atracción es una fuerza primitiva. Y al creer que la esencia y la existencia de la materia (lo que vemos movible en el espacio) se pueden explicar como el resultado de la acción recíproca de estas dos fuerzas primitivas, arroja el atomismo que había profesado treinta años antes en su «Monadología física». Al tratar de hacer derivar la materia de las fuerzas, y al aplicar el método constructivo en la filosofía de la naturaleza, ha preparado el camino á la filosofía romántica y especulativa de la naturaleza que le ha sucedido. Se ha alejado cada vez más de la concepción científica de la naturaleza, que había obrado aquí tan poderosamente sobre su desenvolvimiento filosófico. No obstante, á pesar de sus construcciones dinámicas, Kant persevera en su explicación, rigurosamente científica, de todos los fenómenos materiales.

Del concepto de materia concebido como lo que hay de móvil en el espacio, deduce que todas las causas de las modificaciones materiales deben ser exteriores, y buscadas en el espacio fuera del punto que modifica su estado de movimiento. Este principio es el comienzo y el fin de la ciencia de la naturaleza. Todo *hilozoísmo* (hipótesis según la cual hay fuerzas internas ó una vida interior en todos los puntos materiales) sería la muerte de la ciencia de la naturaleza. De esta deducción de la ley de la constancia, se puede decir lo que ya ha sido indicado para la prueba kantiana del principio de causalidad: demostrar que una idea es el pensamiento director de nuestra investigación, no prueba que sea una ley objetivamente valedera. El celo con que insistió Kant sobre la ley de constancia, muestra, no obstante, que no está dispuesto á rebajar sus rigurosas exigencias en la aplicación de los fenómenos de la naturaleza.

La obra en la que Kant trabajó durante los últimos años de su vida, debía mostrar, por el camino de la construcción, que existe una transición entre los principios universales establecidos en los *Principios metafísicos* y la física. Era aquel un problema insoluble, y no fué sólo la senilidad del pensador quien le impidió acabar esta obra. La tentativa atestigua, no obstante, la fuerza que poco á poco tomó en él la tendencia constructiva y racionalista.

4.—**Ética.** *(Crítica de la razón práctica.)*

La ética de Kant es, sobre todo, conocida bajo su última forma, en la cual hizo una profunda impresión, no sólo entre sus contemporáneos, sino también en las épocas siguientes, como la expresión de un punto de vista típico en moral. La característica y el mérito de Kant está, desde luego, en encontrar la ley de la buena acción del hombre en su más íntima esencia, en mirarla como la ley propia del hombre, que obra prácticamente en él, puesto que puede muy bien profundizarse él mismo y darse cuenta de su naturaleza. En segundo

lugar, en haber emancipado la ética de la pura teoría, de la metafísica y de la teología, y de haberle hallado un fundamento independiente en la naturaleza práctica del hombre. En tercer lugar, aunque la ley moral se halla en la esencia propia del hombre, tiene un carácter severo y grave, excede los límites individuales del hombre, le empuja á mirarse como el ciudadano de un gran reino, y afirma la superioridad del deber sobre toda condición egoísta, sobre toda inclinación sensible, sobre todo deseo inmediato de felicidad. Kant se coloca enfrente de la teología, asegurando la independencia de la ética enfrente de la religión; contra el racionalismo de los *Aufklärung*, poniendo la naturaleza práctica, la voluntad, como el fundamento más íntimo del hombre, y contra los idilios de la teoría ordinaria de la felicidad, haciendo sonar la trompeta de los deberes y de los mandamientos absolutos. Un sentimiento noble y elevado vibra en el fondo de esta ética.

Antes de pasar á exponerla en detalle, conviene completar la descripción, dada más arriba, de la evolución filosófica de Kant, por un examen de la génesis de la ética kantiana.

Obraron á la vez múltiples elementos. Como se ha indicado en la biografía, la fe pietista de Kant ha dejado huellas indelebles en la severa gravedad de su ética. Ya notaron esto sus contemporáneos. Schiller escribió á Goethe (12 Diciembre 1798): «En Kant siempre hay algo que recuerda al monje, como en Lutero: aunque ventiló su monasterio, no pudo nunca borrar las señales.» No obstante, se ha atribuído frecuentemente (Schopenhauer, por ejemplo) una importancia demasiado grande á esto. Cuando se observa cómo se ha efectuado positivamente el desenvolvimiento de Kant, se ve que la cosa no es tan incompleja. Están siempre vivas impresiones de la infancia que fueron modificadas de modos múltiples por la acción de otros elementos y en la naturaleza de Kant hay caminos que podían llevarle hacia el rigorismo ético.—Antes de su ética definitiva, se pueden distinguir dos períodos en su evolución de filósofo moralista. (Vid. la de-

mostración en el artículo «La continuidad en la evolución filosófica de Kant», cap. III.)

a)—*Primer período* (1762-66).

La influencia de Rousseau fué muy decisiva y probablemente se encontró con la influencia de Hume en el fecundo año de 1762 á 63. Tanto en el dominio ético como en el teórico, el dogmatismo quería regular todo conforme á sus «verdades eternas». Al adoptar Rousseau la opinión contraria, pedía que se aprendiese á conocer la naturaleza del hombre, lo cual no puede realizarse sino dejándole desenvolverse libremente: toda teoría y toda regla no tiene más que una importancia negativa. Las necesidades imaginarias, tanto espirituales como materiales, debían suprimirse. El valor del hombre, no sólo está en la claridad de su inteligencia, sino también y sobre todo en el sentimiento, en la intimidad y profundidad del alma. Kant aprendió de Rousseau un nuevo modo de estimar al hombre. Antes—como él mismo dice—había vivido con todo el siglo, el ideal de las luces y había despreciado al populacho ignorante; Rousseau le enseñó á *honrar á los hombres*. Kant debe á Rousseau la idea de la dignidad del hombre como ser dotado de personalidad, idea que no abandonó en ningún período de su evolución posterior y que nos muestra su continuidad. Sin embargo, en esta época obraba igualmente sobre él el estudio de los moralistas ingleses (Shaftesbury, Hutcheson, Hume). La distinción entre el conocimiento y el sentimiento que desenvuelve en psicología y en ética, es debida á esta influencia francesa é inglesa, y acaso también á sus antepasados alemanes Salzer y Mendelssohn.

La característica de este período de la ética kantiana (según sus indicaciones, que es todo lo que tenemos para juzgar), es que todos los juicios éticos van á fundirse en el sentimiento. Los dicta un sentimiento inmediato. Y Kant describe el sentimiento ético en el interesante opúsculo: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*

(1764), especialmente como el sentimiento de la *belleza y de la dignidad de la naturaleza humana*. En razón de este fundamento psicológico, hay un contraste bien marcado entre esta ética y la ética definida de Kant, en la que niega la psicología. No quiere solamente apoyarse en la observación psicológica inmediata; llega á una psicología comparada, examinando cómo varían en las diferentes razas, en los diversos temperamentos y en los dos sexos, los sentimientos de lo bello y de lo sublime, de los cuales forma parte el sentimiento moral. Dice en fragmentos que datan de esta época: «Según los principios de la metafísica moral, la diversidad del sentimiento moral de los hombres debe producirse según la diversidad del sexo, de la edad, de la educación y del gobierno, de las razas y de los climas.» Y en la *Advertencia sobre la organización de los cursos de 1765-66*, proclama que en su curso de moral empleará un método que es «un buen descubrimiento de nuestra época», y que consiste en examinar, desde luego, histórica y filosóficamente lo que sucede, antes de anunciar lo que deberá suceder. Se trata de hallar la naturaleza propia del hombre para ver de qué perfecciones es capaz en los estados de la sencillez brutal y de la sencillez docta, y cuándo ha salido de estos dos estados.

Sin embargo, no creía Kant en este primer período de su ética que bastase el sentimiento inmediato. «La verdadera virtud no puede ser injertada más que en *principios*; á medida que son éstos más universales, tanto más noble y elevada llega á ser la virtud. Estos principios no son reglas especulativas, sino la conciencia de un sentimiento que vive en todo pecho humano... el sentimiento de la belleza y de la dignidad humana.» (*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Kögnisberg, 1764, pág. 23.) Aquí aparece el rasgo característico de Kant en todos sus períodos: la superioridad del principio ético director sobre las facultades inferiores del hombre. Kant nota que hay cierto parentesco entre el sentimiento ético que ha descrito y la melancolía: «Un alma oprimida por todas partes siente espanto cuando,

llena de un gran proyecto, ve los peligros que es preciso vencer, y considera la victoria difícil, pero grandiosa, de la voluntad sobre las pasiones.» (Ob. cit., pág. 28.) El temperamento sanguíneo no está sujeto á este sentimiento. El sentimiento ético del hombre sanguíneo lleva el sello de la belleza, no de lo sublime, no tiene principios y depende de la impresión del momento (pág. 34).—La afirmación de la necesidad de los principios universales enunciada por Kant está en contradicción con su método comparado, que concede la posibilidad de variaciones muy importantes del sentimiento ético. Acaso fué esta contradicción uno de los motivos que hicieron salir á Kant de su primer período. La última obra en que predomina todavía esta ética psicologista es *Sueños de un visionario* (1766).

b)—*Segundo período* (1769-80).

La transformación que se produce hacia 1770 en la filosofía de Kant, le lleva, como antes hemos demostrado, á separar netamente la sensibilidad de la razón, la materia de la forma, y á insistir sobre la razón y la forma concebidas como fundamentos de la universalidad de nuestro conocimiento. Puede que más en el dominio de la ética que en el teórico haya hecho Kant la distinción profunda entre la razón y la sensibilidad de nuestro ser, en la cual, á partir de esta época, coloca también el sentimiento. Probablemente la transición se opera del modo siguiente: si atribuía ya en las *observaciones* tan gran importancia á los principios, es porque éstos designan los elementos constantes y activos de nuestra naturaleza en oposición á los elementos cambiantes y pasivos. Pero el fundamento de los principios parecía incierto y empírico, aun cuando derivasen del sentimiento, y que no eran más que la conciencia del sentimiento. Pero la perspectiva que se abría después del descubrimiento de Copérnico, de adquirir un conocimiento racional independiente de la experiencia, debía engendrar, naturalmente, la tendencia á encontrar de igual modo por la ética su fundamento raciona

independiente de la experiencia. En la *Disertación* (1770) se separa formalmente de la escuela de Shaftesbury, al que acusa de empirismo. En lo sucesivo la filosofía moral debe ser una ciencia puramente racional. Los conceptos morales no son adquiridos por la experiencia, sino por la misma razón pura. Solamente por algunos fragmentos encontrados entre los papeles póstumos de Kant podemos saber qué forma toma en él la concepción ética en el intervalo que separa la *Disertación* de la *Crítica de la razón pura*. Una nota escrita hacia 1770 hace ver que concedía gran importancia al «idealismo práctico», á un «idealismo de la razón, de la prudencia», consistente en que sea buscada la felicidad, no fuera, sino en nosotros mismos. Este pensamiento parece desenvolverse en un fragmento publicado por R. Reicke (*Hojas sueltas*, I, págs. 9-16), que proviene (como he tratado de demostrarlo en el *Archiv. für Gesch. d. Philos.*, VII, pág. 461) de la época que precede inmediatamente á la redacción definitiva de la *Crítica de la razón pura*. Así como la condición última de todo conocimiento racional es la actividad interior del pensamiento (la apercepción) que permite una aprehensión y una comprensión coherentes, así la actividad personal es la facultad de hacer nosotros mismos nuestra dicha que forma el sólido fundamento de la felicidad. La materia de la felicidad es sensible, pero su forma es intelectual: sólo conservamos nuestra libertad y nuestra actividad personal si nuestra voluntad permanece en constante acuerdo consigo misma. La moralidad es la libertad bajo una ley universal que expresa nuestra armonía con nosotros mismos. Así es ella la causa de la felicidad, y, sin embargo, no tiene por fin la felicidad. Ni la moralidad ni la felicidad dependen de resultados exteriores, de sentimientos pasivos ó de orden formal de las autoridades.—La concepción aquí emitida ve así el ideal en la actividad personal, que hace de todo individuo el arquitecto de su propia felicidad. El carácter individualista y eudemonista de Kant le distingue á la vez de los puntos de vista precedente y ulterior. Pero denota una tendencia

esencial en el sentido de que insiste sobre el lado formal de la ética. Kant conquistó aquí una posición capital de su ética; la relación interna entre la acción y la ley, que según él, no puede existir más que si la ley es puramente formal, independiente de la experiencia. La distinción de forma y de materia, de razón y de experiencia, tan importantes en la filosofía kantiana, fué aplicada así por la vez primera en la ética.

c)—*Tercer período* (desde 1785).

Tres motivos contribuyeron á definir en Kant la forma definitiva de su ética: su concepción de la psicología y de la historia de la civilización, la convicción adquirida por la *Crítica de la razón pura* de que los principios de la razón pura son universales y valederos para todos los seres razonables y la observación inmediata y el análisis del sentimiento ético, tal como se manifiesta en la práctica.

α) Kant llegó muy pronto á una *concepción evolutiva*. En su célebre obra de juventud, *Historia universal de la naturaleza*, establece una hipótesis sobre el desenvolvimiento del sistema solar: en trabajos ulteriores trató de prehistoria y del origen de las razas humanas. El interés constante que tiene por la geografía física y la antropología, sobre las cuales daba cursos populares, debía llamar vivamente su atención sobre la historia natural del hombre, mientras que su pensamiento investigaba las razones últimas de nuestro conocimiento y de nuestros juicios éticos. En él se encuentran ya dos de las ideas más importantes de la teoría evolutiva. El principio de actualidad, según el cual el pasado se debe explicar por causas que nos son conocidas por la experiencia del presente, y el principio de la acumulación de pequeños efectos en vista de resultados considerables y lejanos. En la idea de la evolución encuentra la solución del problema puesto por Rousseau, de las relaciones de la civilización con la felicidad del individuo. Hemos visto que desde que Rousseau publicó (de 1760 á 1765) sus notables obras, Kant se sintió poderosamente

inspirado por él. En los primeros años de 1780 á 1790, después de la aparición de su obra principal, recomenzó á ocuparse del problema puesto por Rousseau. Cada vez tenía más conciencia de que la felicidad del individuo no puede ser la medida del valor del desenvolvimiento histórico. Se formó en él, de un modo general, una visión pesimista de la naturaleza humana, tal como nos la daban á conocer la experiencia y la historia. En sus notas y en la *Antropología* publicada más tarde, así como en sus escritos sobre la ética y sobre la filosofía de la religión, volvemos á encontrar este pesimismo empírico (1); lo bello de la naturaleza humana, que había puesto de relieve en las *Observaciones*, ha palidecido á sus ojos. Somos una raza perezosa, cobarde y pérfida. La locura, más una gran maldad, es el distintivo de esta raza. Y Kant cita en su *Antropología,* suscribiéndolas, las palabras de Federico el Grande con respecto al optimismo de Sulzer: «Mi querido Sulzer: usted desconoce la raza maldita á que pertenecemos.» La entrada de los hombres en el escenario del mundo hay que contemplarla con una violenta repulsión. Mayor aún que el mal hecho á los hombres por la naturaleza es el que se hacen ellos recíprocamente. Kant halla la solución del problema en el pensamiento de que el desenvolvimiento—inconscientemente por los individuos—marcha hacia un objeto natural de la especie, objeto que es precisamente alcanzado por la lucha, la maldad y la desgracia, y

(1) En la obra *Kant considerado como padre del pesimismo,* Eduard. Hartmann (Historia y fundamento del pesimismo, 2.ª edic., Leipzig, 1891), ha exagerado razonadamente el aspecto pesimista de Kant. Describe con palabras de Kant el desacuerdo entre la civilización y la felicidad del individuo en términos extremadamente injustos. Cuando Kant (*Antropología*, 2.ª edic , pág. 314) habla del «perfeccionamiento del hombre por los progresos de la civilización, aunque cuesta muchos sacrificios la alegría de vivir», Hartmann (pág. 104) cambia estas palabras por la expresión mucho más fuerte: «á costa de su alegría de vivir». Cuando Kant dice (*Crítica de juicio*, 2.ª edic., pág. 393) que la civilización aumenta la desigualdad y los males, Hartmann utiliza esta declaración (pág. 104) como si fuese la última palabra de Kant en este asunto, lo cual no es así, como se comprueba por el contexto.

del cual acaso no se cuidaran los individuos, si no tuvieran conciencia de él. En un notable opúsculo: *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), Kant desenvuelve este pensamiento, que vuelve á tomar algunos años después mirando particularmente á Rousseau en la disertación, *Comienzos probables del género humano* (1786). Las condiciones de existencia del individuo difieren de las de la especie. Como ser animal dotado de instintos, el individuo tomado aisladamente puede alcanzar un completo desenvolvimiento, pero las aptitudes verdaderas del hombre en cuanto ser razonable no llegan á desarrollarse sino en el curso de la existencia de la especie. El desenvolvimiento de la razón exige largas series de generaciones, porque el arte es largo y la vida breve. Los resultados que una generación acumule, pueden servir de trampolín á la generación siguiente; de este modo llega á ser posible un progreso en la historia. Pero un adelanto, hay que decirlo, en tanto que no se logra el objeto, lleva más sufrimientos para el individuo que la vida instintiva del estado natural. Kant señala, en particular, que la madurez sexual del hombre se produce mucho antes que su madurez de ser civilizado, y que la civilización aumenta la desigualdad entre los hombres. Si la felicidad individual fuese el objeto, el hombre hubiera debido permanecer en la vida instintiva paradisiaca; después de haber roto con el instinto—ruptura que en el antiguo relato está considerada como caída—y después que el hombre se halla en el camino de la razón, debe recorrerlo entero, con el fin de que el conocimiento adquirido por sus propios medios pueda reemplazar al instinto en la conducta de la vida. El objeto del individuo, en lugar de la felicidad inmediata, es entonces hacerse digno de la felicidad por una actividad libre; mas la realización de esta labor supone la formación de una sociedad de ciudadanos libres, y hasta en último análisis de una sociedad cosmopolita (1). Pero una sociedad en

(1) En la obra *De la paz perpetua* (1795), Kant desenvuelve el razonamiento de la «Idea» y de los «Comienzos probables»

la cual la libertad del individuo es compatible, en razón de su conformidad á la ley, con la libertad de los demás hombres, no se desenvuelve sino porque lo exige una necesidad mayor. Viviendo juntos los hombres se hacen una guerra incesante. El uno tiene necesidad del otro, pero su ambición y su avidez engendran una perpetua discordia entre los individuos y los Estados. Esta discordia es necesaria. Sin ella la especie perecería por amor á la comodidad y las facultades no se desarrollarían. Los árboles del bosque procuran mutuamente privarse de aire y de luz, obligándose así á buscar la luz y el aire en regiones superiores; así crecen más bellos, más altos, más esbeltos. Toda civilización y todo arte, toda organización social, es el fondo de tendencias antisociales, cuyo conflicto obliga á los hombres á buscar una disciplina y á desenvolver las disposiciones de la naturaleza en el sentido de una perfecta habilidad. Sin embargo, los mayores males se hallan en el camino que conduce á la perfección. Los tiempos de transición son dolorosos, y Rousseau

teniendo en cuenta, particularmente, que las guerras pueden terminar gracias á una unión que abarque desde luego el mundo entero. Como en los dos libros anteriores, Kant hace aquí abstracción completa de los motivos morales y de los sentimientos de simpatía, y se limita á investigar cuáles intereses egoístas pueden obrar verosímilmente en favor del objeto ideal de crear una condición jurídica que comprenda á todos los hombres. Declara, no obstante, que es un deber hacer servir para este efecto el mecanismo de los intereses.—Kant hizo suya la idea de la educación del género humano, dándole una base psicológica más profunda. Defiende expresamente esta idea contra Mendelssohn, que decía (en la *Jerusalem*) que no podía ser objeto de educación y de progreso más que el individuo aislado, pero no la especie. Ver el artículo *De la frase nimia: esto puede ser verdad en teoría, pero no vale nada en la práctica* (793). – Como he demostrado en mi libro *J. J. Rousseau y su filosofía* y en mi disertación *Influencia de Rousseau sobre la forma definitiva de la ética de Kant* (información de las sesiones de la Academia real danesa de Ciencias, 1896) al pasar Kant á la ética definitiva ha sufrido una vez más la influencia de Rousseau (como veinte años más tarde). Encuentro esta influencia en otro punto distinto del de F. W. Foerster, que en su interesante obra *La marcha del desenvolvimiento de la ética de Kant hasta la Crítica de la razón pura* (Berlín, 1894) concibe los períodos anteriores de la ética kantiana del mismo modo que yo.

no se equivocaba al preferir el estado natural á la semicivilización.

Kant no piensa que el objeto lejano é ideal á que tiende la historia sea una armonía solamente exterior. La más elevada civilización comprende la moralidad, porque sólo el bien, que emana de una disposición moralmente buena, es más que apariencia y que miseria brillante. La moralidad es así en Kant el crucero de la bóveda de la educación humana.

Kant declara por primera vez (en los *Fundamentos de una metafísica de las costumbres*, 1785 (año que siguió á la publicación de la *Idea de una Historia Universal*), que la ley moral, tal como se expresa en la conciencia clara y distinta, mira á hacer obrar, de modo que la regla que de allí se sigue llegue á ser una ley universal, y que cada sér humano sea tratado como fin y no como medio simplemente. Es que llegado Kant á su punto de vista ético definitivo, pone como contenido de la ley moral ó de deber una *anticipación del objeto del desenvolvimiento histórico*, así como en el dominio teórico los principios *a priori anticipaban* el curso de la experiencia por medio de los conceptos de cantidad y de causalidad. El ideal de una sociedad libre de personalidades humanas, ideal derivado de la experiencia humana y de la necesidad de la humanidad, que se halla siempre su primer plano en la historia de la ética y de la religión, bajo gran número de formas diferentes, este ideal, decimos, significa para Kant todo junto el *objeto final* de la historia, que progresa pasando por el egoísmo, el antagonismo, la miseria y el dolor, y el *contenido* de la ley moral, que se manifiesta en el interior del individuo. La ética de Kant es la formulación de un ideal histórico, y por tanto, no es todo lo *a priori* que él creía. La experiencia intervino en ella, así como en la formación de otros ideales (1). El carácter sublime, absoluto,

(1) P. 80 Vid. lo que he notado á este respecto en mi obra *El fundamento de la ética humana* (trad. alem., 1888), pág. 35, sobre la ética de Kant.

categórico, que á los ojos de Kant tomaba la ley moral, en oposición á la naturaleza sensible y á las facultades limitadas del individuo, se expresa naturalmente por la idea, que es el objeto de la especie que se manifiesta en la conciencia del individuo. En esto consiste el carácter admirable de la ley moral, así como de los demás instintos de la especie. El gran contraste que existía históricamente para Kant entre el fin del individuo y el de la especie, le condujo á admitir un contraste no menos profundo entre la ley moral y la de todos los elementos empíricamente dados de la naturaleza humana. La psicología no parece poder rellenar este abismo. Sólo dando un salto, pasa Kant de la psicología á la ética. En la *Idea*, había visto la moralidad como el más alto grado del desenvolvimiento de la civilización; posteriormente le parece, por el contrario, imposible (*Crítica del juicio*, § 84) que algún período del desenvolvimiento de la civilización pueda satisfacer al imperativo categórico de la ley moral. Rompe la escala histórica por la que había llegado á su ética definitiva.

3) La influencia de investigaciones hecha por Kant sobre la teoría del conocimiento (en la *Crítica de la razón pura*), se hace sentir mucho en el desenvolvimiento de su ética bajo su forma definitiva. El año siguiente á la publicación de esta obra ya trabajaba Kant en una exposición de los principios de la ética (como se ve en una carta de Hamann á Hartknoch de 11 de Enero de 1782). Por profunda que fuese la diferencia que quería establecer entre la teoría y la práctica, estaban ambas estrechamente unidas en él. Con efecto, era una idea primordial de la razón pura que no podían nacer para nosotros un mundo empírico y una naturaleza sino á condición de que haya leyes objetivas universales. Kant se representaba expresamente la ley moral por analogía con las leyes de la naturaleza. «El valor de la voluntad como ley universal para acciones posibles tiene analogía con la conexión universal de la existencia de las cosas según leyes universales, que es el aspecto formal de la naturaleza»; por esto la ley moral, el

imperativo categórico, puede ser expresado así: «Obra únicamente según la máxima que hace que tú puedas querer al mismo tiempo que ella sea una ley universal». *(Fundamentos de una metafísica de las costumbres,* tercera edición, páginas 52-81.) Así como penetramos por medio del principio de causalidad en el gran mundo real, así la ley moral nos abre la entrada á un mundo ideal. Aquí se trata de saber en qué proporción alcanzan un valor objetivo mis ideas y mis acciones. El objetivo reposa por todos lados sobre la ley. En el fragmento que nos dió á conocer la ética de Kant en su segundo período, ya la lógica interna, la armonía con nosotros mismos en todo nuestro poder, estaba señalada como lo esencial. Este modo de ver se extiende de tal modo, que desaparece la posición puramente idealista, la ley de nuestras acciones debe ser la ley valedera para un mundo de seres espirituales. Me pongo en contradicción conmigo mismo si me juzgo distintamente que á los demás hombres.

Jamás la experiencia pudo fundar una ley universal; la posibilidad de la experiencia reposa, por el contrario, en la legitimidad de la ley.—Esto es verdadero, así teórica como prácticamente.—La naturaleza humana dada en la experiencia, tal como nos la hacen conocer la psicología y la historia, no puede, por esta razón, suministrarnos un fundamento para la ley moral. Su origen es independiente de toda experiencia, no puede aplicarse en absoluto empírica ó teóricamente. Por lo demás, toda la naturaleza humana dada en la experiencia debe estar sometida á la ley moral y regulada por ella; no puede ser, pues, la fuente de la ley. La experiencia es siempre condicionada, pero la ley es incondicionada. La razón debe escoger su punto de vista fuera de los fenómenos si quiere hallarse en disposición de someter todo á su ley absoluta. Esta ley no cesa por eso, sin embargo, de ser la ley de la esencia más íntima que sea propia del hombre; pero emana en él de lo que no se puede presentar en la experiencia, de lo que hay de inteligible en él, y no del hombre, en tanto que fenómenos del hombre, en tanto que

cosa en sí, noumeno, no del hombre en tanto que ser sensible. Ya dice en la *Crítica de la razón pura* (primera edición, pág. 553), que la misma razón no es un fenómeno ni está sometida á ninguna de las condiciones sensibles, y toda la teoría del carácter inteligible muestra que el rumbo particular y decidido tomado por la ética de Kant estaba detenido en principio cuando escribía su principal obra. Dice en la *Crítica de la razón práctica* (§ 5), que la simple forma de la ley no tiene que ver nada en absoluto con los fenómenos, y, por el contrario, hace al hombre independiente de todo el mundo de los fenómenos. El hombre mismo es así ciudadano de dos mundos: como miembro del mundo inteligible, se da á sí mismo su ley como si fuera un miembro del mundo fenomenal; es á la vez legislador y súbdito. No necesita salir de sí mismo para hallar lo incondicionado (le basta solamente exceder su esencia sensible, fenomenal). No existe para el hombre un «tú debes», sino porque ademas de al mundo inteligible, pertenece al mundo sensible.

Pero entonces no se explica ya, según Kant, la ley moral ni la posibilidad de aplicarla en el mundo empírico. Es imposible explicar «cómo la razón puede llegar á ser práctica», y cómo están unidas al mundo las cosas en sí. Ningún mortal concibe cómo puede estar en el fondo del mundo sensible el mundo inteligible.

Se ve la gradación del idealismo ético de Kant. En el celo que despliega para afirmar la altura de la ley moral y la dignidad de la persona, eleva á ambas por encima del mundo empírico, de modo que se pone la cuestión enigmática de saber cómo pueden ellas tener que hacer algo con ésta. Transporta el fundamento de la ética más allá de los límites del conocimiento, y lo abandona á la misma suerte que el concepto limitativo tan contestable, en el que halla un punto de parada su pensamiento teórico. La oposición incesante, ruda contra el empirismo, le aproxima al misticismo (1), y

(1) El formalismo de Kant le aproximó al misticismo. Con

declara llana y paladinamente que el misticismo es menos peligroso desde el punto de vista moral que el empirismo (*Crítica de la razón práctica*, I, 1, 2, al fin). El racionalismo de Kant estaba próximo á verterse en el misticismo, así como en su tiempo el misticismo (bajo la forma de pietismo) había contribuído al desenvolvimiento del racionalismo. Aquí se encuentra una inconsecuencia flagrante de su filosofía. Como las formas se adquieren, según Kant, por medio del análisis de la experiencia, no se pueden separar de los fenómenos y ponerse como su contrario absoluto. Las formas no son inteligibles, se adquieren por medio de la abstracción y del analisis, y sólo pueden ser miradas como pertenecientes al mundo en que han sido encontradas, aunque tengan aquí la gran importancia de constituir el fundamento de todo valor objetivo. Esto debe ser verdad, tanto para la ley moral formal como para las formas de intuición y para las categorías. El interés de Kant por la moralidad, le conduce á asignar á la ley moral un lugar en el mundo inteligible, ó á considerarla, por lo menos, como permitiendo el acceso á este mundo, mientras que no está dispuesto á atribuir tal dignidad al principio causal, que le es análogo. Como sucede con frecuencia, el idealismo ético ha trabajado contra sí mismo á favor de su exaltación. No es prestar servicios á la ética fundarla sobre una base que excede toda

---

razón habla Hamann de un amor místico, á la forma, y de un odio gnóstico, á la materia, como rasgos que pueden caracterizar la filosofía kantiana (*Metacrítica*, obras, edit. Roth. VII, pág. 9). (Vid. sus declaraciones reales á Kant, VI, pág. 227; y también págs. 212 y 213). C. A. Willmanns, discípulo de Kant, escribió una disertación *Di similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam* (Halig. Sax. 1797), del que Kant reproduce un fragmento con algunas reservas: Fragmento al *Conflicto de facultades*. Más tarde Kant aprueba la necesidad de protestar categóricamente, para evitar que se confunda su doctrina con una doctrina de la posibilidad de experiencias suprasensibles, porque repudiaba resueltamente tal posibilidad. Ver la conversación de Kant, reproducida en R. Reicke: *Kantiana* (Königsberg, 1850), pág. 81 y siguientes), así como Jachmann: *Manuel Kant retratado en sus cartas á un amigo* (Königsberg, 1804, pág. 116 y siguientes).

experiencia. Lo que es moral debe vivir y obrar en el mundo de la experiencia. El elemento importante de la concepción fundamental de la ética kantiana hubiera podido mantenerse muy bien, sin volver las espaldas á la psicología. La oposición entre el ideal ético y los elementos inferiores de nuestra naturaleza, que Kant señala tan vigorosamente, está tomada, en realidad, á la experiencia psicológica, y él no hace sino dar á esta experiencia una expresión mitológica cuando la identifica á la oposición del mundo inteligible y del fenomenal.

γ) En sus obras sobre la ética (*Fundamentos*, 1785, y *Crítica de la razón práctica*, 1788), Kant llega á poner el principio de la ética por el *análisis de la conciencia moral ordinaria prácticamente dada*. Asigna á la ética filosófica la tarea de encontrar el principio que la razón del hombre práctico emplea. Expone: 1.°, los hechos éticos, ó datos; encuentra enseguida, 2.°, la ley atestiguada por estos hechos, y, por fin, 3.°, la facultad que obra según esta ley.

1. La conciencia moral ordinaria ve ya claramente que el valor ético de una acción no depende de lo que se alcanza ó ejecuta en el exterior. No importan los efectos exteriores, sino la voluntad interior; sólo es buena la buena voluntad. En el interior, no en el exterior de la personalidad que obra por sí misma, debe hallarse el bien. Por esto sólo es buena la acción que brota del deber ó del respeto á la ley moral. Ni los usos y costumbres, ni las experiencias y ejemplos del pasado—aunque sean los más sublimes—hacen una acción buena. Toda costumbre y todo ejemplo, todo ideal dado en la experiencia, debe ser experimentado y juzgado previamente. El mismo Santo de los altares debe ser comparado, desde luego, con nuestro ideal antes de que nosotros podamos aprobarlo. Así es imposible un fundamento teológico ó psicológico de la ética. El deber no emana de la autoridad ni de la experiencia. Todo sentimiento es empírico, sensible, egoista; el mismo pretendido sentido moral y la simpatía no son, verdaderamente, más que formas del instinto de la felicidad.

La determinación decisiva de la moralidad es la *autonomía* (es decir, la propiedad que tiene la voluntad de tener en sí misma su ley); sigue de esta propiedad el carácter íntimo de la ley de nuestra propia voluntad; somos independientes de la experiencia y de la autoridad, y, al mismo tiempo, obramos por nosotros mismos.

Pero, la experiencia muestra que hay en la naturaleza del hombre elementos que no se plegan sino con repugnancia á esta ley interior contenida en la razón práctica. Por esta razón, precisamente, las damos el nombre de ley, y sus exigencias son órdenes formales, absolutas, de los imperativos categóricos. Hablamos de un deber que es uno con nuestro más íntimo querer; pero este más íntimo querer encuentra no escasa resistencia en nosotros mismos. Tenemos una irresistible inclinación á no ser autónomos, á no observar la más íntima ley de nuestra propia voluntad. Por esto, la tarea moral toma el carácter de deber, de una constricción, y la ley moral se revela superior á todos los elementos empíricos dados de nuestro ser.

Según Kant, toda conciencia moral ofrece al análisis estos dos rasgos: la intimidad y la sublimidad de la ley—acuerdo con la naturaleza esencial del hombre y contraste violento con su naturaleza fenomenal. Kant pretende que estos dos rasgos se hallan hasta en el más abyecto desarrapado. En su obra de juventud *(Observaciones,* 1764) reconocía variaciones muy considerables del sentido moral: ahora, de un modo bastante dogmático, hace á la naturaleza humana más uniforme de lo que es, lo cual no le es posible sino sobrepujando su experiencia.

Kant concede gran importancia á las oposiciones de la naturaleza humana. Piensa que los casos extremos nos muestran mejor cuáles elementos y qué fuerzas diferentes hay en la naturaleza humana. Casi todos los ejemplos en que apoya su análisis encierran un conflicto. El elemento moral resalta con toda su originalidad, tanto más claramente cuanto más fuertes son las fuerzas contrarias, y más alejados están los

motivos no éticos. En la *Metodología de la razón práctica*, el capítulo final de la *Crítica de la razón práctica* recomienda para esta razón que se examine el caso presente de los conflictos; este examen es la misma cosa para el análisis ético que el método de reacción para el análisis químico (1). Pero no se detiene en la comprobación de que el elemento moral *resalta más claramente* en los conflictos entre la exigencia ética, de una parte, y el interés sensible y egoísta, de la otra. Declara que, solamente en los estados de este género, la buena voluntad está *realmente presente:* «El estado en que, en caso de colisión de algunos de mis fines con la ley moral del deber, tengo conciencia de preferir éste, no es sólo un buen estado, sino *el único estado bueno.*» Schiller caricaturizó esta tendencia rigorista de la ética de Kant en un conocido epigrama, que concluye diciendo que no se cumple el deber más que cuando se cumple con aversión. No era esta la opinión de Kant. Él mismo canta una oda ditirámbica al deber, este poder superior que habita en el seno del hombre, y pensaba que debía practicarse con sinceridad y entusiasmo. Solamente tenía escrúpulo con respecto á los deberes fáciles; con lo que quería indicar que no encontró su verdadero deber. Y exigía que en el deber se hiciera abstracción de todo interés personal y de todo atractivo inmediato. El deber no debe suprimir la independencia del individuo, sino limitarla.

2. Pero ahora, ¿cuál es el contenido de la ley que, según Kant, se manifiesta en la conciencia de todo hombre (aunque esté ó no en estado de formularla?) Llegando á ser la ley in-

---

(1) Caso de conflicto como ejemplos (el método de la reacción): *Crítica de la razón práctica* (edición Kehrbach), pág. 36, 112, 186 y siguientes. *Antropología*, 2.ª edic., pág. 243. *Doctrina de la virtud*, introducción, § IV. (En este último pasaje muestra que la virtud es una fuerza, y que la fuerza no puede reconocerse más que por la resistencia.) Ver igualmente el capítulo primero de la disertación *De la frase nimia: esto puede ser verdad en teoría, pero no vale nada en la práctica* (1793). El pasaje que sigue en el texto está sacado de esta disertación.

«dependiente de toda experiencia, en razón de su interioridad y de su sublimidad, parece difícil responder á esta cuestión. Kant la resuelve por la lógica. La ley moral es puramente formal, sólo da la forma que debe tomar la voluntad para ser buena. Y la forma consiste en que el principio que observo en mis acciones debe poder constituir el fundamento de una legislación universal, es decir, debe poder ser valedero para todos los demás seres razonables que se hallan en igual situación que yo. El sujeto que quiere debe aplicarse á sí una medida universal, debe mirar su acción como si estuviese en camino de crear una nueva naturaleza por su cuenta. Dice Kant que mediante esta regla será fácil descubrir el deber en los casos aislados, muchísimo más que alcanzar la felicidad. Síguese de ahí que yo no debo conservar un bien que me ha sido confiado y que no debo mentir, pues si esto fuese un derecho universal, caería por sí misma toda confianza de los hombres entre sí. Al apreciarse el individuo se mira como solo entre la colectividad, y reduce su poder de acuerdo con las condiciones exigidas por la vida del mayor número. Kant distingue formalmente su principio moral del viejo aforismo: «no hagas á otro lo que no quieras que se te haga», porque este aforismo sólo se puede explicar egoísticamente. Pero en su principio aún hay algo más que el aspecto formal, que la consecuencia lógica, y es la suposición de que existen otros intereses distintos de mis intereses privados, otros centros personales del mundo distintos del mío. ¿Debería yo saber—como piensa Kant—*a priori* por la razón pura? Sólo sé, por experiencia, que soy miembro de una sociedad en la cual la necesidad es una ley. Y como se ha visto, la ética de Kant sólo está constituída por la influencia de su concepto de la historia de la civilización. Se ve obligado á confesar que la ley moral ha sido determinada histórica y empíricamente, por lo que no es puramente formal, al decir (*Etica*, § 27): «La razón legisladora encierra en su idea de la humanidad todo el espacio en general.» Es esta una idea que tiene su historia, y ciertamente una historia larga y difícil.—Y el

mismo Kant ha visto que es imposible obtener de ella, con un principio puramente formal, toda acción que supone fines y tareas positivas. Pero si el imperativo categórico, si lo absoluto del deber no debe ser alcanzado, los objetos propuestos es necesario que posean un valor absoluto: de otro modo no presupondría un deber el tenerlos. El valor de mi personalidad—tal es, sobre poco más ó menos, el pensamiento de Kant—depende de la facultad de observar en mí la ley universal; ¿qué objeto puede entonces exigirme el deber absoluto? Uno sólo—responde—, respetar el valor de otras personalidades, que se fundan igualmente en *sus* disposiciones á la autonomía. La *primera fórmula ética* de Kant, era: «Obra de modo que la máxima de tu acción pueda servir de ley universal.» La *segunda:* «Obra de modo que trates siempre á la humanidad, tanto en tu persona como en la de otro, como un fin y jamás simplemente como un medio». (*Fundamentos*, tercera edición, pág. 66. *Etica. Crítica de la razón práctica*, I, 1 y 3. *Doctrina de la virtud*, introducción, § III-IV.) Según él, la segunda puede derivarse de la primera, pero esto es imposible si se concibe la primera como puramente formal. Ambas fórmulas suponen que nosotros sentamos que somos realmente miembros de un reino de personas. Haciendo abstracción del artificio de esta derivación, Kant ha emitido un grande é importante principio, el de la personalidad en su más noble forma; idea que vivirá aunque la justificación imperfecta y contra naturaleza de Kant sea olvidada; idea de un gran valor ético, tanto frente al principio de autoridad, cuando quiere ser más que un principio educador; como enfrente de la teoría de la utilidad exterior y de la felicidad, que se contenta con la cáscara y deja la nuez.

Kant persiste, no obstante, en creer que su principio moral era puramente formal, que era la expresión de la razón pura. Pero entonces se pone la cuestión de saber cómo puede determinar nuestra voluntad activa en la experiencia esta ley activa. ¿Cómo puede la ley llegar á ser *motivo?*—En el

celo que Kant desplegó para afirmar la interioridad y la sublimidad de la ley, no había tenido en cuenta la psicología. No quería fundar la ética sobre un sentimiento que fuera un estado pasivo, dependiente de la experiencia. Pero no pudo contestar que la acción no llega á ser imposible si el sentimiento no hace su labor. Entonces procura mostrar que el pensamiento mismo de la ley moral universal excita en nosotros un sentimiento de estimación y de respeto. Para él, el respeto es un sentimiento que no se explica por la experiencia; ni es placer ni dolor, es un puro interés y se produce en nosotros por la sublimidad de la ley, efecto que el pensamiento de esta ley ejerce sobre el alma. Tenemos, pues, aquí un motivo que puede poner en movimiento nuestra voluntad empírica. Un motivo, sin duda, que encierra un enigma tan grande como las relaciones entre el mundo inteligible y el fenomenal, y lo que es más espinoso, un motivo cuya posibilidad contradice la propia concepción kantiana del principio de causalidad concebido como valedero para todos los fenómenos interiores y exteriores: el respeto no se puede explicar por causas fenomenales! Todavía aquí el idealismo ético de Kant le induce á error; pero todavía aquí es muy posible despejar el profundo pensamiento de Kant de la envoltura que él le dió.

3. Del fenómeno, de la conciencia moral del hombre práctico, pasaba Kant á la ley, y de la ley pasa á la facultad. La ley es la expresión de una conciencia de la libertad. Ley y libertad son en algún modo una sola y única cosa: cuando se las quiere distinguir se concluye de la ley en la libertad (*Crítica de la razón práctica*, § 6). La ley emana de la voluntad misma (*Fundamentos*, tercera edición, pág. 104 y siguientes. *Doctrina del derecho*, Introducción, § 4), porque la ley es el fruto de nuestra propia legislación, la expresión de nuestra autonomía de seres razonables. Por libertad Kant entiende, *ante todo*, lo que es original, la facultad de obrar, según principios y fuerzas internas, la independencia enfrente de lo que es dado y exterior.—Pero Kant no se de-

tiene en esta definición de la libertad, que para él lleva consigo la *facultad de producir un principio absoluto*, de inaugurar una serie causal absolutamente nueva. Para él, esta facultad es una consecuencia recíproca del carácter original y del carácter de independencia implicados en la libertad. Pero entonces la «libertad» es absolutamente inencontrable en el mundo de los fenómenos, que no ofrece principio absoluto, como Kant ha demostrado en la *Crítica de la razón pura*. Si la libertad ha de ser la facultad de poder producir absolutamente los motivos (1) que determinan la voluntad activa en la experiencia (lo que ya estaba contenido en la teoría del respeto); no se encuentra más que en el mundo inteligible (¿pero puede uno obrar, ya que no tiene valor el tiempo?). Kant no examina si la independencia y la facultad de principio absoluto son absolutamente hechas la una para la otra. Podrán formarse nuevos centros en el mundo, los cuales, ya formados, obrarán conforme á una ley interna, independientemente de las influencias exteriores. Kant hace un dios de toda voluntad, aun antes de que adquiera su carácter divino por el desenvolvimiento y el trabajo.

A las dos definiciones de la libertad (la independencia y la facultad de comienzo absoluto) se añade en ciertos casos una tercera: *la facultad de hacer de dos cosas opuestas, bien la una, bien la otra* (*Crítica de la razón práctica*. Edición de Kehrbach, pág. 116 y siguiente.—*La religión en los límites de la simple razón*, passim). Se explica que Kant haya llegado á poner un concepto tan monstruoso por el violento contraste que admitía entre la esencia ideal (inteligible) del hombre y el hombre tal como se ofrece empíricamente. Tiene tan

(1) Vid. *Reflexiones de Kant*, II, núm. 1 534: «La facultad de producir sencillamente por sí misma los motivos de la voluntad, es la libertad. Este acto no depende de la voluntad, es la espontaneidad de la causalidad de la voluntad.» La libertad así comprendida no es la facultad de elegir: «La libertad es una facultad positiva, y no de escoger, porque aquí no hay elección, se trata de determinar el asunto.» *Hojas sueltas*, I, página 570.

gran idea de la primera como mediocre de la segunda. Se produce una poderosa distinción entre los dos polos, y debería permanecer irresuelta é inexplicada la cuestión de saber cómo el hombre, cuya más íntima esencia es buena (la libertad en el primer sentido conduce al bien) podía conceder un puesto á los motivos ofrecidos por la experiencia. Kant lo explica por la hipótesis de una facultad aún más inexplicable (1). Todavía aquí se halla más satisfecho con los hechos que indica, que con la teoría que da de tales hechos. La naturaleza humana encierra los más grandes contrastes y disposiciones al bien y al mal. Hay una facultad que crea tipos ideales de elevación y de pureza, y existe la perversión, la indignación y la mancilla. Estas antinomias deben unirse en la naturaleza humana y se han debido desenvolver conforme á ciertas leyes y condiciones. Kant, que estaba por otra parte familiarizado con el punto de vista naturalista enfrente de las situaciones del orden humano, hace aquí imposible toda solución por su lamentable dualismo de la ética y la psicología.

d)—**Ética especial**.

Kant ha expuesto su ética especial en dos obras que llevan en muchos lugares el sello de la senilidad: la *Doctrina del Derecho* y la *Doctrina de la virtud* (publicadas en 1797). La imperfección de estas exposiciones proviene singularmente de que la tendencia sistemática había reco-

---

(1) Herbart ya ha demostrado (*Conversaciones sobre el mal*, Kögnisberg, 1812, págs. 145-147) que Kant emplea la palabra *libertad* en un doble sentido. Estoy de acuerdo con Jodl (*Historia de la ética en la filosofía moderna*, II, Stuttgart, 1889, págs. 30-37) en que en Kant hay que distinguir tres sentidos de esta palabra. Ya en la *Crítica de la razón pura* (pág. 534, 1.ª edic.) enseña la impotencia de la causalidad empírica para explicar los actos de voluntad. La libertad práctica supone que, aunque no ha llegado alguna cosa, ha debido llegar, y que *su causa no era, por consecuencia, determinante hasta el punto de*, etc. Vid. también págs. 355, 591, Reim.—He demostrado en mi *Ética* (capítulo V) que no se agotan las significaciones de esta vaga palabra.

brado las fuerzas en el viejo pensador; al mismo tiempo surge el carácter unilateral del conjunto de la concepción ética de Kant en muchas cuestiones particulares. Por encima de todos estos indicios de debilidad y de exclusivismo, se eleva, sin embargo, un grupo de nobles y viriles pensamientos que constituyen el preciadísimo legado de Kant á la humanidad.

Las dos obras presentan cierta oposición entre sí: la teoría del derecho se mantiene en la legalidad, en la armonía exterior de mi acción con la ley, que ampara la libertad de otro tanto como la mía; por el contrario, la teoría de la virtud requiere la moralidad al mismo tiempo; la acción debe partir de una disposición, de una voluntad interior de reconocer la ley. La ley moral (el imperativo categórico) pide que mi voluntad esté limitada por las condiciones que la voluntad de otro exige. Pero puedo observar también estos límites por temor ó interés personal, y no solamente por motivos morales. El progreso que debe conducir al estado moral en que no habrá ya guerras, puede hacerse bajo la influencia de muchos motivos diferentes y no todos morales. La oposición de la legalidad y de la moralidad no es absoluta, porque en el fondo de la realización de la legalidad, de la exigencia de las leyes, hay el imperativo categórico: «*No debe haber guerras* ni entre tú ni yo en el estado natural, ni entre nosotros como Estados, porque no es esa la manera que debe tener cada uno de afirmar su derecho.» (*Doctrina del derecho*, conclusión.) Esto confirma la hipótesis que antes se afirmó, de que la ley moral es una anticipación de los resultados del desenvolvimiento histórico. El orden jurídico—aunque no lo pide la legalidad—es como un medio moralmente postulado. «La razón, dice Kant (*Doctrina del derecho*, § 49) nos obliga por un imperativo categórico á aspirar al mejor estado posible de armonía de la constitución (del Estado) con los principios del derecho». Kant concede así que la realización del fin moral más elevado puede prepararse por la influencia de motivos distintos de los

puramente morales. Y la seguridad exterior de la libertad permitida por la organización jurídica es justamente una condición del desenvolvimiento del sentimiento moral interior. (*Hojas sueltas,* pág. 528.) En aquellos escritos éticos donde define los principios (los *Fundamentos* y la *Crítica de la razón práctica*), Kant estableció entre la legalidad y la moralidad una oposición mayor de la que vemos allí donde el análisis es más detallado.

Kant define el derecho: el conjunto de condiciones en las que el libre arbitrio de uno puede estar de acuerdo con el libre arbitrio de otro, según una ley universal de libertad. Solo hay un derecho innato que reside en toda personalidad humana: *libertad, es decir, independencia con respecto de toda constricción venida del libre arbitrio dicho, en tanto que pueda subsistir con la libertad de los demás según una ley universal.* Así, el derecho de propiedad no se explica solamente porque yo me haya apoderado de una cosa antes que otro (*prior ocupatio*), sino solamente porque reconozco lo mismo el derecho de los otros á aquello de que se han apoderado los primeros.—Aquí se nota claramente que los principios éticos de Kant suponen siempre la existencia de un Estado como históricamente dado. Kant se figura siempre á este Estado nacido de un contrato que limita la libertad del individuo en razón de la igual libertad de otro. Pero no mira este contrato sino como un suceso histórico. Se sirve de la idea de contrato como de una idea directora, como de un principio racional para la apreciación y el desenvolvimiento de las relaciones sociales. Mira el origen histórico de la sociedad como una cosa indiferente en este orden de ideas. Este punto de vista, denota un progreso decisivo en comparación con la tendencia mitológica de los teóricos precedentes de derecho natural. Verdad es que no intenta el dogmatismo de nuevo saber cómo nace el principio racional en la conciencia de los hombres.

La teoría kantiana del derecho que desenvuelve rigurosamente el del individuo, apoyándose en una distinción neta de

la persona (el ser con su legislación propia y su facultad de juzgar del valor de sus acciones) y de la cosa. Jamás debe tratarse á una persona como á un medio. No solo hace Kant emanar de este principio la libertad individual, sino también la libertad de discusión y el derecho de tomar parte en la legislación. La legislación no debe decidir nada sobre el pueblo que éste no pueda decidir por sí—no debe introducir ningún sistema invariable de dogmas que suprima el derecho á luces siempre más vivas ni debe crear ninguna nobleza hereditaria. Kant se entusiasmó extraordinariamente ante la guerra de independencia de la América del Norte y la Revolución francesa, y en su teoría del derecho se acuerda aún de este entusiasmo. Miraba la República como la constitución del porvenir; pero el espíritu republicano tenía para él más importancia que la constitución exterior, y según él, muy bien podía una Monarquía ser gobernada con un espíritu republicano. Execraba el gobierno patriarcal. El soberano no tiene atribuciones para hacer á nadie feliz á pesar suyo. El derecho tiene su origen en la libertad, no en la felicidad, y el soberano debe velar por la libertad y no por la felicidad. Por eso no se debe aplicar un castigo por satisfacer á la sociedad ó al criminal mismo, sino sencilla y únicamente porque va implicado en la acción. El hombre sería mirado como medio, como cosa, si se quisiere dar á la pena un fundamento distinto del de la justa reparación. La reparación es un imperativo categórico. La pena debe cumplirse á pesar de que es inconveniente. Aunque un pueblo estuviese á punto de agotarse, sería indispensable ejecutar á todos los asesinos. *Fiat justitia, pereat mundus*, significa en la traducción de Kant: La justicia debe reinar, aunque perezcan todos los pillos.

En su *Doctrina de la virtud* (la ética individual) Kant concede gran importancia á la actitud del carácter que responde á su concepción general de la ética. Ve la virtud en la fuerza del alma *(fortitudo moralis)*, en la energía y en la dignidad que resultan de que la conciencia posee en sí misma

la ley de su conducta y está unida á una gran colectividad por medio de esta ley.

Los fines propuestos por la ética individual de Kant, son: 1.° perfección propia, y 2.° felicidad de otro. No la felicidad propia, porque se tiende á ella involuntariamente y con tal apasionamiento, que se mira como el deber de otro que vele igualmente en ella. No ya la perfección de otros, porque sólo los otros pueden aspirar á ella; la perfección consiste precisamente en que se toma asimismo como fin, conforme á sus propias ideas del deber (como si fuese tan fácil adquirir la felicidad y como si en la persecución del perfeccionamiento se pudiese pasar sin la ayuda de otro). 1.° La persecución de la propia perfección comprende el desenvolvimiento de todas las facultades, inferiores y superiores, toda la cultura. Se trata de sacar al hombre de la animalidad: «La característica de la humanidad, á diferencia de la animalidad, es la facultad de proponerse un objeto cualquiera. Al fin de la humanidad en nuestra propia persona, se agrega también el deber de prestar servicio á la humanidad por la cultura» — ante todo por la «cultura moral», es decir, por la facultad de hacer determinar sus actos por la ley anterior. Pero Kant deriva de la dignidad humana todo lo que hace del hombre un miembro activo y útil de la sociedad; ser inútil y superfluo es deshonrar á la humanidad en su persona. Un capítulo muy característico es el titulado «de la adulación». Como persona, el hombre tiene un valor inestimable. Con el humilde respeto de la ley en su propio seno, debe mantener su posición á toda costa, entre los demás (lo mismo aunque estuviese enfrente de un serafín.) La humildad delante de otro no es un deber, puede, por el contrario, transformarse en fariseismo ó en indignidad, cuando por este medio se pretende conseguir un favor ó una ventaja. No lleguéis, pues, á ser los ayudas de cámara de los hombres. No dejéis pisotear vuestro derecho. No aceptéis beneficios, sin los cuales podéis pasar. Mostraos firmes, y evitad en el sufrimiento los lamentos indignos. No dobléis la rodilla ante nadie, porque

el ideal está en vosotros mismos, y lo que viniere del exterior, no es más que un ídolo. Los profundos saludos y las excesivas muestras exteriores de cortesía, expresan la inclinación del hombre á la adulación. Cuando se es indigno no hay derecho á quejarse de ser pisoteado. 2.° Llegado al segundo fin, que Kant pone en la ética individual, á la felicidad de otro, encuentra—sin haber tenido conciencia clara de ello—un problema en extremo importante: ¿se debe hablar aquí de las ideas propias de felicidad ó de las ajenas? Este problema lo lleva á uno á los más ocultos soterraños de la persona, sobre todo cuando se tiene, como Kant, una perspicaz concepción de la dignidad personal, determinada por la propia legislación. Aquí vacila Kant notablemente. Tan pronto dice que los otros no tienen el derecho de exigir de mí aquello, que yo considero inútil á su felicidad, y habla del mérito que hay en concurrir al verdadero bien de los demás hombres, aun cuando ellos no lo reconocen como tal, como dice que yo no puedo hacer bien á otros según *mis propias* ideas de felicidad, y que si quito á otro su libertad para que sea feliz según *su propia elección*, este acto no puede ser calificado de acción laudable.—Kant divide los deberes hacia otro en deberes de amor y de respeto, según que haya relación de atracción ó de distancia. El deber de respeto brota directamente de las primeras proposiciones de su ética. El amor le crea más dificultades, ya á causa de la autonomía profunda que atribuye á toda personalidad individual, ya á causa de su concepción pesimista de la naturaleza humana real. Debe estar limitado el amor por el derecho del prójimo, porque éste renuncia á su dignidad humana si no es dueño de sí y de su estado. Es el amor, por otra parte, un sentimiento y una necesidad inmediatas, que no se dejan regular por las órdenes formales de la razón. Estando dada la naturaleza real de los hombres, no se nos puede exigir que experimentemos placer en amarlos. Nuestro deber es quererles y hacerles bien, y este deber no desaparecería aunque se adquiriese la triste experiencia de que nues-

tra especie es poco digna de amor cuando se la conoce bien. No hay más que el amor de benevolencia, y no el de complacencia *(amor benevolentiæ, non complacentiæ)*. Kant halla en las relaciones de amistad un acuerdo de la atracción y del alejamiento, del amor y del respeto: sin duda la amistad verdadera es un «pájaro tan raro, como un cisne negro»; pero también existen cisnes negros.—No discutiremos con el celibatario Kant sobre su imperfecta concepción del matrimonio, al que no trata según la teoría de la virtud, sino según la del derecho. Para él es un contrato por el cual dos personas de sexo diferente ofrecen no tener relaciones sexuales más que entre sí. Kant no menciona la inclinación sexual más que para ver en ella una necesidad puramente aislada de la naturaleza humana. Considera sólo el aspecto sensible, sin ocuparse de sus matices y de su combinación posible con algunos de los sentimientos más elevados.

5.—FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN *(Crítica de la razón práctica y Religión en los límites de la simple razón.)*

a)—**Moral y religión.**

La ética de Kant es autónoma—es (ó se cree) independiente de todas las condiciones que no se hallan en la más profunda esencia del hombre y en la actividad que forma su más íntima naturaleza; independiente de la física y de la hiperfísica, de la psicología y de la teología. Así, debe ser á Kant muy difícil demostrar una transición natural de la moral á la religión. ¿Cómo se puede hacer derivar, en efecto, la dependencia de la autonomía pura y de la espontaneidad? Sin embargo, él tuvo pronto (desde 1766, véase el fin de los *Sueños de un visionario)* la convicción de que la religión solo puede fundarse sobre la moral. La explicación de esto debe buscarse en el hecho de que el problema absoluto que se pone al hombre en sí mismo, debe resolverse por un ser finito y limitado. La ley moral nos enseña á conocer nuestra libertad interior, y, por consiguiente, nuestra indepen-

dencia frente á todo el mundo empírico. Pero esta ley debe cumplirse, nuestra personalidad debe penetrar completamente en el mundo empírico. Surge, pues, una necesidad de la razón, una necesidad moral que exige la realización de las condiciones, sin las que es imposible ejecutar por completo la labor ideal. La primera condición es la persistencia de la existencia, pues sólo por un *processus* que va al infinito puede la voluntad armonizarse completamente con la ley moral. La inmortalidad de la persona llega á ser así un postulado, un objeto de creencia. La segunda condición es la armonía de la aspiración moral con la necesidad natural de la felicidad. Por la experiencia sólo se puede mostrar que la virtud lleva siempre á la felicidad, ó que la felicidad lleva siempre á la virtud: cuando esto sucede, es por azar. Y, sin embargo, el soberano bien debe comprender, no sólo la virtud (el mayor bien), sino también la felicidad. En el fondo más íntimo debe haber acuerdo entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad. Hay, pues, que pedir con insistencia un poder que establezca una armonía interior entre los dos mundos, á fin de que la moralidad no quede como extraña al mundo. Cualquiera que se penetre de la obligación moral, cree ya en la existencia de Dios.

La razón práctica conduce también á convicciones sobre algo que está situado más allá de los límites establecidos por la razón teórica. La X (cosa en sí) que debía dejar indeterminada la razón teórica, deviene accesible si, á la necesidad excitada en nosotros por la razón práctica, hacemos que pida una realización completa de sus ideales morales. Kant enumera tres postulados: los límites del conocimiento teórico, que ya han sido manumitidos por la tesis de que la libertad es un poder incondicionado, es el primer postulado.

La necesidad de dónde emanan los postulados no es de especie sensible ó egoísta, sino una consecuencia de la presencia y de la autoridad de la ley moral en el espíritu del hombre, y, por consiguiente, una consecuencia de la universalidad y de la generalidad de su esencia. Esto es una nece-

sidad de la razón pura. Kant señala el carácter puramente subjetivo de esta necesidad, con la misma fuerza que señala la diferencia que presenta con cualquier otro voto posible. La fe (ó mejor, la esperanza) á que es llevado no es un deber, aunque esté producida por la ley del deber. Como dice Kant, no hay deber que obligue á creer lo que es incognoscible *(Crítica de la razón práctica*, Kehrbach, pág. 151, 172 y siguientes). Kant quiere decir: si el hombre sienta la ley en su corazón, experimentará también, *meritablemente*, la necesidad de admitir las condiciones por las que se cumple esta ley. Y confiando en esta conexión, declara también á veces que es un deber para con uno mismo tener religión, pues sin ella no puede mantenerse la convicción moral *(Doctrina de la virtud;* fin.—*Hojas sueltas*, pág. 513). Y hasta se le escapa esta declaración: «Los bien pensados» pueden á veces ser quebrantados en su fe, pero no la abandonan jamás *(Crítica de la razón práctica*, Kehrbach, pág. 175).

Hay la cuestión siguiente: ¿es realmente universal, se halla necesariamente en todos los individuos que reconocen una ley moral absoluta, que llevan en su seno un ideal infinito, la necesidad de la razón de donde emanan todos los postulados? Kant no ha visto que esta cuestión no pueda resolverse *a priori* y que es preciso responder á ella con la ayuda de la experiencia psicológica. Según sus propias suposiciones, nada podría objetar al que considerara sin desfallecimiento su convicción moral, pero podría considerar sin ningún *postulado* la eterna oposición del ideal y la realidad. Hasta en un pasaje ha pensado en tal eventualidad. Ese pasaje ofrece un interés particular, por indicar claramente lo que Kant quería alcanzar con sus postulados. Dice en su *Crítica del juicio*, § 87: «podemos suponer á un hombre de bien (tal como Spinosa) que esté persuadido de que no hay Dios ni vida futura: ¿cómo juzgará su propia determinación interior por la ley moral que venera en acción? Al observarlo, no pide ninguna ventaja para él, ni en este ni en el otro mundo; quiere con preferencia desinteresadamente el bien hacia que

tiende con todas sus fuerzas esta santa ley. Pero su aspiración es ilimitada, y de la naturaleza podía alcanzar de cuando en cuando un concurso fortuito, pero jamás una concordancia regular que se produzca según leyes constantes en vista de un *objeto* al que se siente atraído fuertemente. La impostura, la violencia y el deseo, se acrecentarán siempre alrededor de él, aunque sea leal, apacible y benévolo. Siendo dignas de ser felices las personas de bien que encuentre, estarán sometidas por la despiadada naturaleza á todos los males, á la penuria, á las enfermedades, á la muerte prematura, como los animales de la tierra: tal será su suerte hasta el día en que una vasta tumba reciba á todos y confunda en el abismo informe de la materia, de donde habían salido, á aquellos que podían creerse el objeto final de la creación». Kant dice entonces que sin los postulados religiosos no se podría unir al *objeto* que propone la ley moral. ¡Pero su ética quería justamente hacer abstracción de todos los fines y pedir un poder para la ley interior, como si pudiera seguirse esto de aquello! Solo gracias á una inconsecuencia puede considerar el concepto del *soberano bien* (la unión de la felicidad y la virtud) como objeto *ético*, porque dice en la primera frase de su Ética (*Fundamentos*, pág. 7): «No se puede concebir nada en este mundo ni fuera de él irreprochablemente bueno, salvo una *buena voluntad*». Con sus postulados (sobre todo por el segundo y tercero) suprime, en realidad, después de haberla afirmado, la independencia de la ética.

Llegan á ser necesarios los postulados cuando se siente la necesidad de unir en nuestro pensamiento el elemento moral con el resto de nuestra concepción general del mundo. Es esta sin duda una necesidad que no se deja sentir en todos y que, considerada moralmente, no necesita hacerse sentir. El gran mérito de Kant desde el punto de vista de la filosofía de la religión es, sin embargo, haber llevado el problema religioso, de un modo más claro y más profundo, á una necesidad personal determinada por sus relaciones con los

ideales éticos. La posición del problema religioso en diferentes épocas y en diferentes personas se diferencia según que esta necesidad es real y según el modo como se presenta. Habrá aquí, como demuestra la experiencia, un infinito número de diferencias individuales que impidieron ver á Kant su dogmatismo. Pero con la misma seguridad que había determinado desde el punto de vista teórico, el lugar filosófico de las concepciones religiosas, halló una determinación de lugar correspondiente, en lo atañente al aspecto práctico y teórico de estas concepciones.

b)—**Los postulados religiosos en sus relaciones con la teoría del conocimiento y con «la religión natural» de Kant.**

Con los postulados franqueamos los límites del conocimiento. ¿Pero cómo es posible esto, si ha establecido la crítica de la razón que nuestras formas de conocimiento tienen sus límites? Sin embargo, no podemos procurarnos otras formas de conocimiento.

Entonces señala Kant que las categorías (aquí se trata, como casi siempre, del concepto de causalidad) no provienen de la experiencia, sino de la misma facultad de pensar. Así ve la posibilidad de emplear las categorías más allá de los límites de la experiencia ó de los fenómenos, para *concebir* el contenido de los postulados, si no podemos *conocerlos*. El conocimiento exigiría una cooperación de la intuición y del pensamiento. Aquí se excluye la intuición. La facultad humana de conocer se caracteriza por la diferencia entre la intuición y el pensamiento, así como por la naturaleza siempre sensible de nuestra intuición (en el espacio ó en el tiempo). Una intuición supra-sensible sería fantasmagórica, haría encender una «linterna mágica de las quimeras». Así imaginamos á Dios como causa del mundo, una continuación ilimitada de nuestro esfuerzo, y á nuestra voluntad como primer comienzo, bien que no se puedan probar estos conceptos por medio de datos intuitivos.

Sin embargo, tal empleo de las formas del pensamiento

no concuerda con la crítica de la razón, según la cual los conceptos sin intuición están vacíos (así como las intuiciones sin los conceptos son ciegas). Y si se las concede tal empleo, Kant no puede expresar por sus conceptos puros en ningún caso las ideas ordinarias de Dios, de la libertad y de la inmortalidad, las ideas de la «religión natural». Con la intuición también debe desaparecer de él la *relación en el tiempo*; pero ¿cómo puede entonces tratarse de una existencia *continua* (de una vida futura), de un principio, de una creación? Y si hay que separar todos los datos empíricos, también hay que separar de la idea de Dios todo lo que es debido á la psicología humana. No conocemos más que un entendimiento que se eleva á la verdad por una concepción y una reflexión sucesivas y discursivas, y una voluntad que aspira á realizar fines y busca medios para alcanzarlos. Esto no se puede aplicar al ser absoluto é infinito, el que desaparecería al mismo tiempo que la relación en el tiempo. Si preguntamos á Kant qué queda de nuestros conceptos psicológicos, cuando los sometemos á una modificación tan radical que llegan á ser aplicables á Dios, declara con toda claridad y sinceridad (aunque esta contestación se suprima siempre en las exposiciones populares de su teoría), queda la *palabra solo*. «Que se cite una sola propiedad, dice por ejemplo (*Crítica de la razón práctica*, Kherbarch, pág. 165), de la que no se pueda demostrar que separando de ella todo lo que es antropomórfico queda la palabra solo, sin poder ligar á ella el menor concepto que pueda hacer concebir una extensión del conocimiento teórico». Tales declaraciones se hallan en todas las obras importantes de Kant (1). Spinosa no se hubiera podido expresar más claramente. Si se pregunta ahora á Kant cómo podía atribuir valor á las ideas religiosas, siendo teóricamente absolutamente vacías, responde que, según él, todas las ideas religiosas son simbólicas. Nos es preciso re-

(1) *Crítica de la razón pura*, 1.ª edic., pág. 695 y siguientes. *Prolegomena*, 3.ª edic., pág. 174, 179. *Crítica del juicio*, § 59, 88, 91. Nota.

currir á las analogías y á los símbolos cuando cesa el empleo científico de nuestros conceptos. Las mismas ideas de Dios personal y de inmortalidad personal solo son ya símbolos de lo que no puede expresar de un modo adecuado el pensamiento. No se adquiere un conocimiento superior al pasar de la ciencia á la creencia. «La necesidad de la razón» toma ahora á su servicio á la poesía. Los postulados son proyecciones en lo incognoscible de imágenes formadas en el mundo empírico.—Reflexionando bien en lo que esto encierra, se nota una diferencia grande entre el punto de vista religioso de Kant y el formulado por la «religión natural». Como Lessing, Kant tenía una teoría exotérica y otra esotérica (1), aunque no se haya dado cuenta absolutamente exacta de la diferencia, ni haya visto todas las consecuencias contenidas en el hecho de creer en el carácter simbólico de los conceptos religiosos. No ve, por ejemplo, la consecuencia de que los símbolos no se imponen y deben ser objeto de una elección individual y libre, de modo que mi «necesidad de la razón» puede acaso encontrar símbolos más atrayentes que los escogidos por Kant. Atribuye éste un tanto precipitadamente á la cosa en sí la necesidad que siente de creer, sin examinar si los diferentes postulados no se contradicen recíprocamente (por ejemplo, la omnipotencia de Dios y la libertad del hombre)—Vid. *Religión en los límites de la simple razón*, segunda edición, pág. 215 y siguientes.—*Hojas sueltas*, pág. 544). Se servía de los límites del conocimiento, para los diversos elementos de que quería desembarazar á la ciencia y reservar á la creencia, que ocultaba detrás del límite, sin reflexionar que estallaría la discusión de nuevo porque nosotros pedimos á nuestros símbolos que no contengan contradicción recíproca.

---

(1) Esto ha sido suficientemente explicado por Emilio Arnoldt, en la información sobre las lecciones de Kant (*Excursiones críticas en el dominio de la investigación sobre Kant*. Véase la nota 11 de la obra, pág. 465 y siguientes), en donde se servía de la lengua teológica ordinaria sin hacer notar las modificaciones del sentido de los conceptos que exigen el criticismo y el simbolismo.

El carácter simbólico de las ideas religiosas resulta de que la creencia religiosa emana de una necesidad personal. Buscamos formas en las cuales podamos representar la existencia como un imperio en donde se afirma en todos sus derechos el ideal á que atribuímos más valor. Todavía en este punto la filosofía kantiana denota—con todas sus imperfecciones—un gran progreso, comparada con la ortodoxia y la teología del *Aufklarung*.

c)—La religión positiva.

Deben ser las ideas de la religión positiva como las de la religión natural. Kant obtiene esta consecuencia en su notable obra la *Religión en los límites de la simple razón* (1793). En vez de preguntarse si las ideas de la religión positiva pueden subsistir ante el tribunal de la ciencia, de la naturaleza y de la crítica histórica, Kant se pregunta cuál es la importancia de ellas para la vida humana desde el punto de vista moral y qué partes de su contenido pueden alimentar y sostener la vida. Esa es constantemente la gran cuestión, porque de su solución depende el valor que debe atribuirse á estas ideas (cualquiera que sea la sentencia de la física ó de la historia). Es muy natural que Kant no se haya ocupado más que del cristianismo, como de la religión positiva que tenía más cerca. Pero es extraño que discuta sobre todo los dogmas del pecado y de la gracia, aquellos precisamente de los que se tenía por lo menos pendiente el sentido en el período del *Aufklarung*. Se encuentra con que estos dogmas contienen profundas verdades morales; lo que refiere la Biblia como sucesos históricos exteriores se interpreta como hechos espirituales interiores en el alma del hombre, como expresión de luchas en la voluntad humana.

En el dogma del pecado y de la caída, Kant halla la expresión de una verdad confirmada por la experiencia por oposición á la voluntad interior, cuya ley es la ley moral, se manifiesta una inclinación á colocar las exigencias de la sensibilidad por encima de las de la razón. La ley se opone á la

ley (como en Böhme Dios se opone á Dios), porque no es el mal la sensibilidad misma, sino la voluntad que vierte la justa relación, según la cual la razón reina sobre la sensibilidad y erige en norma la relación inversa. El mal radical en el hombre es esta inversión de la relación recíproca de los móviles. La ética filosófica toma el mal radical como un hecho dado empíricamente: la Biblia expone su origen como un suceso histórico, y hace preceder en el tiempo la mala naturaleza del hombre por la buena, é interrumpe el estado de inocencia por la caída. Al introducir un tentador, confiesa que no se puede dar una explicación absoluta.

Pero al lado del mal radical, hay siempre en el hombre una disposición al bien que puede desenvolverse, sobre todo, por la admiración de buenos ejemplos. Jamás desaparece por completo la facultad de estimar el bien, aun no pudiendo hacérselo á sí mismo. Esta facultad, de la que resulta la conciencia moral, es el ideal de nuestra naturaleza, el cielo interior en nosotros, en oposición al mal radical, que es el infierno interior. En nuestra naturaleza hay un modelo incomprensible, un ideal inmanente, que en la Biblia se representa como el hijo de Dios que desciende sobre la tierra y toma forma humana. El Hombre-Dios es la idea de la naturaleza humana en su perfección. Aquí todavía se pinta como suceso histórico lo que al filósofo aparece como una relación eterna: la relación del bien, del ideal con la naturaleza humana, concebido como una fuerza que ofrece un violento contraste con otras inclinaciones de esta naturaleza. El combate entre Satán y Cristo es un combate que se libra en el seno de la naturaleza humana. Durante este combate, el Dios que está en nosotros debe espiar los actos de nuestra mala voluntad. El nuevo hombre que debe nacer, sufre por los pecados del hombre viejo. A éste corresponde en nuestra experiencia el arrepentimiento, que supone una nueva dirección de la voluntad que asume los sufrimientos destinados á salir de la antigua voluntad. Allí está el fondo ético del dogma de la gracia. En verdad, la formación del hombre ideal en nos-

otros no puede ser un *processus* definitivo: á lo sumo, es posible un resultado aproximado; pero desde el punto de vista supremo, la aproximación sucesiva está vista y estimada como totalidad, sin tener en cuenta la relación en el tiempo.

Kant tiene conciencia clara de que tal interpretación simbólica difiere en absoluto de la explicación histórica, y deja esta última á la investigación del sabio. Pretende que la interpretación simbólica y moral confiere á los libros religiosos un valor ético durable, y que, positivamente, se toma este camino, y se le ha tomado siempre, si se quiere hacer prácticamente fecunda la religión. Tal interpretación es tanto más legítima, por cuanto las disposiciones morales del hombre han ejercido involuntariamente su influencia en el desenvolvimiento de las ideas religiosas, y han dejado su huella sobre las mismas revelaciones. Jamás podremos llegar á conocer lo ideal y divino por un camino puramente exterior é histórico. El arquetipo más elevado está siempre en nuestro espíritu. Sólo por el Dios que está en nosotros conocemos el Dios que está fuera de nosotros, y este Dios en nosotros es el único ante el que se doblan las rodillas *(Hojas sueltas,* página 218). El Dios en nosotros interpreta cuanto se presenta con la pretensión de estar revelado. Si Abraham hubiera considerado esta verdad, no pone la mano sobre su hijo; si los inquisidores hubiesen tenido esto en cuenta, á nadie condenan por sus dogmas. La ley moral en nosotros es más segura que ninguna creencia *(Religión en los límites,* etc , página 289 y siguientes).

Según Kant, se producen cosas tan maravillosas en el seno del hombre, que no hay necesidad de admitir sucesos exteriores para explicarlas—estando dado, sobre todo, que cualquiera explicación de este género es ilusoria. Dejaba indeciso el misterio de los hechos relatados en la Biblia; sin embargo, «venera la envoltura de una doctrina, cuyo testimonio reposa en un documento que se conserva imborrable en las almas y no tiene necesidad de ningún milagro» (*Religión en los límites,* etc., pág. 117).

Solamente pide que el elemento histórico y dogmático «estacionario» de la religión se subordine cada vez más al elemento interno y ético. La creencia histórica sólo tiene una importancia provisoria y simbólica. La Iglesia visible debe aproximarse cada vez más á la verdadera Iglesia, á la Iglesia invisible, en donde cada individuo está en relaciones íntimas é inmediatas con la soberana verdad. Entonces cesará la diferencia degradante entre los doctores de la ley y los láicos, diferencia fundada en la necesidad de poseer una erudición histórica para comprender la religión positiva. El reino de Dios no es un reino de sacerdotes. Desde la Reforma no hubo en eso progreso absoluto. Que se le prohiba al láico la lectura de la Biblia, ó que se le diga: busca en la Biblia, pero en ella no encontrarás más que lo que nosotros encontramos—el resultado es el mismo.—Entonces, dinos al punto qué encontraste, y nos ahorraremos el trabajo de leerla (*Hojas sueltas*, pág. 402). La pretensión de fe dogmática es aún más incómoda que las observaciones exteriores exigidas por el catolicismo. Si el cristianismo consiste en eso, no es este, dice Kant, lugar de decirlo: «mi peso es ligero».

Él mismo debía sentir que la Iglesia interpretase el cristianismo de un modo distinto que él; sin embargo, estaba convencido de que la evolución religiosa tomaba la dirección que había entrevisto. Acaso tenga razón también en esto, bien que se hayan acusado más las oposiciones religiosas desde la aparición de su obra sobre filosofía de la religión. Esta obra hizo época para la misma filosofía de la religión; la lucha que en ella se sostenía entre lo interior y lo exterior, así como su afirmación de la importancia de los sucesos interiores de la vida individual, le aseguran un valor durable para todos los tiempos. En psicología religiosa y para la concepción histórica de la religión, deja mucho que desear. Pero el siglo nuevo se impuso la tarea de completar las ideas de Kant en este punto.

6.—IDEAS ESPECULATIVAS CON BASE ESTÉTICA Y BIOLÓGICA (*Crítica de la facultad de juzgar*).

a)—**Los dos mundos y su unidad posible.**

En la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790), Kant desenvuelve ideas que exceden los límites en el interior de los cuales su filosofía se detiene de ordinario. En vez de autorizarse con una creencia moral, término de su concepción en las precedentes obras, aquí su pensamiento aborda problemas más atrevidos en un gran sistema, donde podían cumplirse la unidad de los contrarios que hasta entonces había dejado á la vista.

Kant viajó por vastas llanuras con distinciones profundas, que no le eran necesarias, para llegar á sus resultados. Sólo distinguiendo entre fenómenos y cosas en sí, habrá sido capaz de probar el valor real del conocimiento racional, y sólo distinguiendo entre el mundo empírico y el inteligible, habrá pensado poder conciliar la autonomía de la voluntad con la determinación del carácter empírico de la naturaleza. Los dos mundos: mundo fenomenal (de la naturaleza, de la experiencia), de una parte, y de la otra, mundo inteligible (de la libertad, de los fines), están enfrente, como si fuesen absolutamente distintos y completamente extraños entre sí; tal es el resultado de la teoría del conocimiento y de la moral kantiana, y su filosofía de la religión ha remediado esto, pero de un modo bastante superficial, por medio de postulados. Su poderosa reflexión crítica le hacía volver, sin embargo, sobre estos resultados, preguntándose si es legítimo considerar estas oposiciones como absolutas é inconciliables. El mismo hombre es más ser natural que ser inteligible y fenómeno, que cosa en sí. Hay, pues, aquí un punto de unidad de los dos mundos. El hombre vive y obra en la naturaleza; pero puede y debe observar la ley de libertad, y el objeto fijado por la ley ideal debe ser perseguido por medio del desenvolvimiento humano en el mundo de la experiencia. Por tan-

to, no pueden caer los dos mundos uno fuera del otro, y debe haber un principio de unidad de la naturaleza y del mundo moral.—Y si Kant se servía continuamente de la distinción entre la percepción de las cosas y su esencia propia, no habría una razón para preguntarse si la idea de estas oposiciones no alcanza á la naturaleza de nuestro conocimiento. No está dicho que las oposiciones que se presentan en nosotros (con nuestro pensamiento discursivo, que debe distinguir y analizar para conocer), sean también oposiciones al fondo de la esencia de las cosas. Ya había indicado Kant en la *Crítica de la razón pura,* que el fondo de la materia de nuestro conocimiento puede ser el mismo que aquel que determina las formas bajo las cuales lo ordenamos—y el fondo de los fenómenos materiales podría ser el mismo que éste que está en el fondo de los fenómenos espirituales—y acaba discutiendo la posibilidad de que el fundamento del mundo de la naturaleza y el del mundo de la libertad sean un solo y único fundamento. Hace como el arquitecto que quita los andamiajes una vez terminada la construcción: las distinciones de que se servía en el curso de sus investigaciones para elevarse, las retira cuando está á punto de terminar su obra. De la distinción entre el conocimiento y el mundo, deduce que ésta—hecha por nuestro mismo conocimiento—no puede ser absoluta. Pero para esto se apoya en hechos determinados, que le suministran la ocasión de plantear problemas que aún no había tratado, sobre hechos que demuestran que la naturaleza trabaja en conformidad con sus propias leyes en el sentido de lo que desean y piden nuestro conocimiento y nuestra estimación de valores. ¿Será ella extraña al ideal?

b)—Consideraciones estéticas.

Juicio estético es aquel según el cual decimos que un fenómeno es bello ó sublime. Entonces se pone la cuestión de saber si estos juicios son universales, si pueden expresar algo más que una satisfacción puramente individual.

Lo bello se distingue de lo agradable y del bien en que

no depende de la existencia real de un objeto, sino solamente de la imagen, concepción ó idea que de él tenemos. El placer estético es desinteresado y libre. Nace espontáneamente de la facultad de conocer, y se cumple cuando una imagen produce la cooperación armoniosa de nuestra imaginación y nuestro entendimiento: entonces los detalles de la imagen están unidos con facilidad y naturalidad para formar un todo sorprendente. Aquí no entran para nada ni la impresión puramente material, ni el puro concepto: la simple materia no da la totalidad, y el puro concepto da una regla abstracta, que aparece como una violencia con relación á la materia. En los jardines ingleses (1), en las composiciones musicales, en las artes plásticas, los diversos elementos concurren inmediatamente para producir una concepción de conjunto, que satisface en nosotros una necesidad esencial del espíritu. Kant da gran importancia al carácter absolutamente inmediato del juicio estético, y desdeña las ideas que pueden hacer nacer la imagen. La belleza *libre* (determinada por lo que Fechner ha llamado el factor directo), es para él la verdadera belleza; la belleza *adherente* (determinada por el factor de asociación) lleva ilegítimamente el nombre de belleza, porque supone ciertas ideas.—Una flor, un arabesco, una fantasía musical, son belleza *libre;* la belleza del hombre es *adherente*, pues supone una idea de lo que quiere decir el concepto de hombre.

Los juicios sobre la belleza (es decir, la belleza libre) son subjetivos, en tanto que provienen de un sentimiento despertado en nosotros por la imagen. Pero por esta razón pueden muy bien ser universales, porque aquí el sentimiento se de-

---

(1) Un detalle muy característico de la génesis del gusto es el que cita Kant en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo sublime* (1763), «árboles podados simulando figuras» (pág. 4) como ejemplos de tales formas; mientras que en la *Crítica del juicio* (1790), dice: «el gusto inglés de los jardines», aproximándose á lo grotesco que da al gusto ocasión de mostrar su mayor perfectibilidad «en los bosquejos de la imaginación» (§ 22. Nota).

termina por algo que es común á todos los hombres: por la relación entre las facultades del conocimiento, por la necesidad de una relación armoniosa entre la facultad de intuición y la de comprender. Estos juicios estéticos (juicios de gusto) no se prueban, pero pueden ser provocados por una ocasión ofrecida á la intuición inmediata. La universalidad es ejemplar, es decir, se obtiene por ejemplos y no por reglas. Por esto la crítica estética es un arte y no una ciencia.

Igualmente proviene lo sublime de un placer desinteresado, pero aquí la cosa es más compleja. Lo grande, lo inmenso, lo infinito de la extensión y de la fuerza, confunden nuestra facultad de concepción y esclavizan nuestro sentimiento egoísta. Por esto el alma se ve empujada á renunciar á todo lo que es finito y sensible, y á sentir en ella una fuerza que no está, en absoluto, sometida á ningún límite, á saber: la facultad de concebir ideas infinitas y formular la ley absoluta. Así, enfrente del poder de la naturaleza y según una detención provisoria, se produce en nosotros una especie superior de afirmación de nosotros mismos. Lo sublime verdadero no reside, pues, en los fenómenos exteriores, que sólo proporcionan la ocasión de que se manifieste lo grandioso en nosotros. Aquí todavía se pueden aportar juicios universales, pues los juicios sobre lo sublime se fundan en un sentimiento que puede ser provocado en todo hombre suficientemente progresivo.

En los fenómenos que llamamos bellos y sublimes, la naturaleza obra *conforme á sus propias leyes* para producir en nosotros un placer independiente de todo interés egoísta. Es aquel un hecho de gran valor, dado que el sentimiento estético, por su desinterés, es pariente próximo del sentimiento ético.

Kant no se contenta con estudiar la apreciación de lo bello; examina la producción de lo bello en el arte. Esta producción se hace—lo mismo que la apreciación—sin reglas abstractas previas y, principalmente, de un modo involuntario, y, sin embargo, de tal manera, que la obra producida

llega á ser objeto de admiración general y puede servir de modelo. El arte es la obra del genio. El genio es la originalidad *ejemplar:* disposición por la cual la naturaleza da reglas al arte. El arte no obra según reglas ó ideas, pero de sus obras se pueden sacar reglas y hallar en ellas ideas (1). El hecho del genio—lo mismo que el del juicio estético—muestra que el mundo de la naturaleza y el de la libertad no son absolutamente distintos, y que deben tener un fundamento común. Tengamos muy en cuenta estos hechos, declara Kant, antes de hacernos una concepción definitiva del mundo.

c)—Consideraciones biológicas.

No solamente la naturaleza muestra su armonía con las leyes de nuestro espíritu produciendo fenómenos bellos y sublimes, y manifestando su actividad por medio del genio. Nos ofrece organismos, es decir, séres de tal naturaleza, que no se comprenden sus diversas partes sino como los medios

---

(1) Durante el período inmediatamente precedente (el Sturm y Drang), había estado de moda la palabra *genio*. Con ella se expresaba la aspiración hacia el infinito, el deseo de desembarazarse de todas las reglas y leyes. Como faltaba claridad á toda la naturaleza, á todo espíritu indomable le era cómodo cubrirse con esta palabra. «La palabra genio, dice Goethe (*Extractos de mi vida*, libro 19), se empleaba en un sentido tan deplorable, que al parecer iba siendo preciso desterrarla de la lengua alemana. Así, acaso hubieran perdido los alemanes esta palabra, extraña en apariencia, pero que pertenece igualmente á todos los pueblos, si felizmente no hubiera brotado el sentimiento de lo bello y de lo bueno de una filosofía profunda.» Aquí aludía Goethe á la definición del genio dada por Kant en la *Crítica del juicio*, esto es, lo que se ve en el paso precedente, en donde se dice, á propósito del abuso de la palabra genio: «Aún se estaba lejos del tiempo en que se podía declarar que el genio es esta fuerza del hombre que hace la ley y la regla para sus hechos y gestos.» Hay cierta relación entre el concepto de genio en Kant y su concepción de la conciencia como síntesis. En toda conciencia se ejerce un arte oculto en la actividad sintética, que es su propia esencia, pero que no tiene necesidad de ser objeto de conciencia. Y las leyes y las reglas del pensamiento y de la acción que se pueden poner con conciencia, se derivan realmente de este arte oculto. Entonces lo genial no designa más que el apogeo de una forma de actividad que existe en toda la vida espiritual.

ó condiciones de existencia del sér entero. Hay el mismo estrecho lazo de los detalles con el conjunto que en las obras de genio. La naturaleza obra en el mundo orgánico de un modo que difiere á la vez de la producción mecánica de un todo por la reunión de las partes y de la composición consciente de las partes, efectuándose conforme á un plan determinado para formar un todo. Realmente, la actividad organizadora de la naturaleza nada tiene de análoga con las causalidades que conocemos (*Crítica del juicio*, § 65). Sólo podemos hacerla inteligible considerando los organismos *como* si fuesen producidos bajo la influencia del pensamiento en vista de un fin (supuesto consciente ó no). Pero no es este más que un principio director; no podemos probar la posibilidad para las especies y las formas orgánicas de que estén constituídas por un *processus* natural de desenvolvimiento, conforme á leyes mecánicas. La analogía que se encuentra entre las diversas formas orgánicas, podría indicar su origen común, de modo que la naturaleza habría pasado insensiblemente de las formas inferiores á las superiores. Podría suponerse que los animales acuáticos se han desenvuelto desde luego en animales paludícolas; después, en animales terrestres: las formas acomodadas al medio ocuparían el lugar de las formas menos apropiadas. No hay casi naturalistas, dice en la *Crítica del juicio*, § 80, que no hayan acariciado la idea de una tal hipótesis, una atrevida aventura de la razón, sin duda.

La antinomia entera del mecanismo y de la teleología, de la formación por la reunión ciega de las partes y de la formación por composición ordenada, es debida acaso únicamente á la naturaleza de nuestro conocimiento. Nuestro intelecto procede discursivamente, va de las partes al todo, y mira á éste como el producto de aquéllas; si quiere representarse la propiedad de las partes como determinada por el todo, no puede hacerlo sino representándose la idea del todo como causa subjetiva de la formación y de la unión de las partes. Así el mecanismo y la teleología presenta para nosotros gran

oposición. En el fondo, el encadenamiento mecánico y el teleológico podrían reunirse en un solo principio,—ahora que nuestra razón sería incapaz de dar forma á este principio.

Con este pensamiento, el más profundo que encontramos en Kant, vuelve él á tomar un orden de ideas que le había preocupado en su juventud: lo que está en el fondo de la relación de causalidad de las cosas es lo mismo que lo que hay en el fondo de la finalidad y de la armonía de la naturaleza. «La continuidad en la evolución filosófica de Kant» aparece más claramente en este punto. Sus sucesores especulativos quisieron justamente comenzar en donde él acababa. Para el mismo Kant, era una última perspectiva, una hipótesis final, de gran importancia para la investigación, pero que no podía establecerse dogmáticamente como punto de partida. Su facultad maravillosa de tratar los detalles nimios teniendo en cuenta las líneas generales le asiste aquí. La exposición de su filosofía no puede acabar mejor que por este rasgo, característico de su personalidad de pensador.

7.—**Los adversarios de la filosofía crítica.**

Una obra como la de Kant no podía esperar ser comprendida muy pronto. Discutía tantos problemas y ofrecía tanto por sus afirmaciones como por sus negaciones, en un encadenamiento tan confuso, un punto de vista tan original, que no es de admirar que los contemporáneos no hayan podido juzgarla atestiguando que penetraban completamente en la originalidad de ella! No todos los juicios emitidos sobre esta obra presentan igual interés para la historia general de la filosofía. Los desdenes de que se hicieron culpables la filosofía de las luces y la escuela de Wolff, sirvieron para testimoniar la dificultad que se experimenta cuando se mantiene uno en un punto de vista antiguo, arraigado, satisfecho de sí mismo, para ponerse al corriente de un nuevo orden de ideas. No todos poseían un conocimiento de sí mismos y una modestia—y también una fe en la verdad, comparables á la manifestada por Mendelssohn en el prefacio á las *Horas mati-*

nales. Se concede, por el contrario, un extraordinario interés á la resistencia que la filosofía de Kant halló en un grupo de filósofos que, bajo diferentes formas, afirmaban la importancia del sentimiento inmediato y de la tradición histórica, y sostenían de un modo general la importancia de la actividad sintetizada, concentrada, del espíritu, contra el análisis y la crítica, que tan frecuentemente determinaban á Kant á hacer profundas distinciones entre elementos que se presentan efectivamente en un lazo indisoluble. Estos espíritus son en gran parte injustos con respecto á Kant, al despreciar las tentativas hechas por él para unir lo que solo había separado por las necesidades de la investigación y de la claridad. Las objeciones que se dirigen, no solo contra la filosofía kantiana, sino contra toda investigación, sirven de contrapeso al análisis de Kant en el hecho de señalar el encadenamiento viviente y concreto de las cosas. Estos adversarios se apoyaban principalmente en Hume, el pensador que Kant había querido sobre todo continuar y sobrepujar, y al cual debía el haber salido de su sueño dogmático. Se apoyaban en la experiencia, especialmente en el sentimiento y en la historia vívida, para luchar contra la filosofía de las luces, á la cual creían que pertenecía Kant. Continuaron tan lejos la oposición de Kant contra el período del *Aufklarung*, que entraron en conflicto con el mismo Kant. En fin, indican puntos de vista é ideas que obraron en círculos extensos, mucho más allá del dominio filosófico, y que tuvieron gran importancia para el sueño de una nueva concepción poética é histórica y de una manera general, para una inteligencia más profunda de la vida.

a) En el primer lugar de este grupo está Juan-Jorge Hamann, amigo de Kant y originario, como él, de Könisgberg, al cual se ha llamado el Mago del Norte. La experiencia religiosa le hizo conocer el poder de la fe y las grandes fuerzas adversas de la vida. Una crisis religiosa que se produjo en él durante su estancia en Londres, en donde tuvo ocasión de aprender los lados débiles de su carácter, decidió de toda su

vida. En esta naturaleza profunda y entusiasta que él caracterizó (en una carta á Kant de 27 de Julio de 1759), donde se llama un hombre «al que la enfermedad de sus pasiones da una fuerza de pensar y de sentir de que carece un hombre sano», se desencadenaron emociones violentas. Le parecía estar en el fondo de un foso y divisar en pleno medio día estrellas, invisibles para aquellos que viven á plena luz. Caracteriza á Hamann un sentimiento profundo del misterio de la vida y de las contradicciones que ofrece la existencia al entendimiento fino, cuando van más allá de la superficie. Le gustan los cálculos enigmáticos y las frases paradojales, y sus escritos están llenos de alusiones á la lectura que acaba de hacer, por lo que son frecuentemente incomprensibles sus notas. Las ironías burdas alternan en él con las ideas profundas y con un poder de emoción que nos hace comprender la impresión que producía sobre algunos grandes genios de su tiempo. Para los espíritus piadosos que suspiraban ante la filosofía de las luces y la incredulidad, no sólo era un profeta que hacía volver á brotan las fuentes de la vieja fe; además aparecía á toda la generación nueva como un genio de una fuerza tal, que no podía seguirle la razón de la época. El pensamiento, la imaginación y el sentimiento, se unían en él en una concentración apasionada, para arrancarse con una violencia extremada contrá el racionalismo y el sentimentalismo reinante. Era un enemigo jurado de todo análisis, justamente por la razón de que su ardiente sed no podía mitigarse más que en fuentes desbordantes de vida. Ya en su primer libro *(Memorias socráticas,* 1759), declara que es propio de la presunción querer llevar el análisis hasta sus últimos límites: sería querer coger la esencia invisible de la divinidad. También habla de la ignorancia socrática. Necesitamos *creer* tanto en nuestra propia existencia, como en la de las cosas que están fuera de nosotros; sólo por este camino llegamos á admitirlas. La creencia no es obra de la razón; no puedo ser, por tanto, juzgada por ella. Lo mismo que el genio y la vida, no construye sobre razones.

Allí donde se detiene la ignorancia, el genio divino viene en su ayuda, lo que para Sócrates tiene mayor importancia que toda la sabiduría del mundo.—Más tarde (en *Dudas é inspiraciones*, 1770), declara que el fondo de la religión está en toda nuestra propia existencia y es más vasto que el dominio sobre el que se mueve nuestro conocimiento. El conocimiento es la forma más abstracta de nuestra existencia.—Sólo por medio de la pasión adquieren las abstracciones manos, pies y alas. La vida debe tomarse integralmente. Los filósofos separan lo que la naturaleza ha reunido. Para expresar en su integralidad este fondo integral de la vida, Hamann recurre al principio de Bruno de la coincidencia de los contrarios, y lo declara más precioso que toda la crítica de Kant. Escribe á éste (1759), la razón no os es dada —como ha demostrado Hume—para llegar á ser prudente, sino para reconocer vuestra locura y vuestra ignorancia; lo mismo que la ley de Moisés no se ha dado á los judíos para hacerlos justos, sino para hacer más graves sus pecados. Todo lo que podemos saber lo adquirimos de la experiencia, de la tradición y del lenguaje.

Hamann leía con gran interés los escritos de Kant *(El humilde maestro*, después *Nuestro Platón)*; la *Crítica de la razón pura* le dió, naturalmente, mucho que pensar. Enseguida de aparecer esta obra, bosquejó una crítica que guardó, sin embargo, en el escritorio, quizás porque comprendió que su inteligencia era, con respecto á la de Kant, lo que la arcilla con respecto al bronce, ó quizás para no herir á Kant, al cual estaba reconocido. Hasta después de la muerte de Hamann (1788) no se imprimió su *Metacrítica sobre el purismo de la razón pura*. Veía en la filosofía kantiana un ensayo abortado de manumitir la razón de toda tradición, de toda creencia y de toda experiencia, y combatió, especialmente, la distinción que Kant hizo entre la materia y la forma, la sensibilidad y el entendimiento. ¿Para qué esta separación violenta, ilegítima, arbitraria de lo que ha reunido la naturaleza? En realidad, se produce un movimiento circular

perpetuo. Sin cesar suben hasta la razón intuiciones; descienden á la sensibilidad conceptos.—En una carta que escribió mientras leía la *Crítica de la razón pura*, llama á Kant el Hume prusiano, declarando que prefiere el Hume inglés: «Hume ha sido siempre mi hombre; él, por lo menos, ha ennoblecido el principio de la creencia y lo ha incorporado á su sistema. Nuestro compatriota rumia siempre los asaltos contra la causalidad, sin pensar en este principio. Yo no creo esto honrado.» (Carta á Herder, 10 de Mayo de 1781.) Ya había dicho en una obra anterior (*Última declaración de voluntad del caballero Rosa-Cruz sobre el origen divino y humano del lenguaje*) (1772): «Ignoráis, pues, filósofos, que no existe lazo físico entre la causa y el efecto, entre el medio y la intuición; pero sí un lazo moral é ideal, quiero decir, el lazo de la fe del carbonero.» Y aquí remite otra vez á Hume de un modo expreso.

No había nacido Hamann para escribir grandes obras y desenvolver extensamente sus pensamientos. Pero sus oráculos entusiasmaron á Herder y Jacobi, que continuaron su obra oponiendo, como él, la creencia á la razón, bajo el patronato de Hume. Sin embargo, fueron más hijos de su tiempo que el «Mago del Norte», al que se tenía por el más creyente de los creyentes (pero también el más libre, por ser el más profundo). Hamann era un luterano creyente. Herder y Jacobi estaban más cerca del siglo de las luces, sobre todo bajo su forma sentimental, aunque, como su maestro, combatían la razón con sus análisis y sus procedimientos justificativos.

b) Hamann (nació en 1730, falleció en 1788) era un pobre empleado de aduanas en Kögnisberg. Su concepción de la vida ya estaba fundada cuando Kant no había despertado aún de su sueño dogmático. Juan Godofredo Herder (1744-1803) había sido en su juventud discípulo de Kant y estuvo muy influído por el punto de vista en que Kant se colocó en los años siguientes á 1760. Pero en Kögnisberg halló igualmente á Hamann, cuya influencia le cegó. Dotado de un gran sentido de lo primitivo, de lo popular, de las pro-

ducciones inconscientes, tendía á introducir en la literatura un espíritu más fresco y enérgico. Goethe refiere (*Páginas de mi vida*) haber aprendido de Herder que la poesía es un don hecho al pueblo, á todo el mundo, y no el patrimonio particular de algunos espíritus delicados y letrados. Herder defendía, como Rousseau, el derecho de lo natural y de lo humano; pero poseía el sentido histórico en más alto grado que Rousseau, y en su concepción de la naturaleza sufrió la influencia de Goethe, con el que cambió ideas cuando estaba de superintendente en Weimar, hasta el día en que diferencias de criterio sobre el arte y la política produjeron una ruptura. En su obra maestra (*Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, 1784-1791) se separa de su antiguo maestro Kant. Herder rehusaba concederle que el fin está en el espacio y no en el individuo aislado. Cada individuo aisladamente está destinado á toda la felicidad y á todo el progreso que le son posibles en el grado en que se halla; pero para que se pueda alcanzar este fin, es preciso que se produzca una reciprocidad de acción entre los individuos, y que se transmitan de generación en generación los medios de cultura adquiridos. Este lazo entre los individuos y las generaciones hace que haya una humanidad y una filosofía de la historia. En la naturaleza inconsciente obran ya fuerzas ideales que crean y organizan según un tipo determinado. La teoría de las mónadas de Leibnitz, se transforma en Herder en una teoría de fuerzas orgánicas, que obran en la naturaleza entera en diferentes grados y escalones por analogía con la fuerza activa de nuestro pensamiento. «La fuerza que en mí piensa y obra es, por su naturaleza, una fuerza tan eterna como la que tienen juntos soles y estrellas... Toda existencia es idéntica á sí misma, es un concepto indivisible.» (*Ideas*, I, pág. 7-8). Así se toma por base el pensamiento que expresa el último presentimiento de Kant, y Herder halla, por medio de la gran analogía de la naturaleza, un encadenamiento de todas las cosas, tanto en el universo como en la historia, encadenamiento que nos enseña á

encontrar el lazo entre la ciencia y la religión. Si Herder se sirve siempre en su libro de la palabra *naturaleza*, es á fin de no emplear tan frecuentemente la palabra Dios. «Dios está todo en sus obras».

También el hombre ocupa su puesto propio en este gran encadenamiento del recibir y del dar. De ningún modo puede su razón seguir sus propios impulsos. La palabra *Vernunft* (razón) viene de *vernehmen* (percibir) é indica que adquirimos nuestras ideas por la tradición, el lenguaje y la acción exterior. La razón es producto; no cosa innata. La religión es la primera forma del culto espiritual. Antes de que pudiesen formarse las primeras ideas abstractas, había un sentimiento religioso de fuerzas invisibles en la naturaleza. Por este sentimiento se eleva el hombre por encima de los animales. En la humanidad es más antigua la aptitud de la razón, pero no se desenvuelve sino por la educación, bajo la influencia de los modelos. El mismo hombre no puede desenvolver todo lo que lleva en sí. Por esto precisamente todo hombre, en particular, no llega á ser hombre sino por la educación, y existe una educación de la humanidad. Cada período de este desenvolvimiento no debe ser solamente un medio de alcanzar el período siguiente: debe también ser un fin. Todos los medios de la divinidad son fines, y todos sus fines son medios de alcanzar fines superiores. El género humano debe ser lo que es y puede serlo todo hombre. ¿Y cuál es este fin? Humanidad y felicidad en este lugar, en esta medida, precisamente en calidad de eslabón en la cadena de la civilización que se prolonga á través de todo el espacio.— Por este orden de ideas, Herder corrige el violento contraste que había en la filosofía de la historia de Kant entre el individuo y la especie y que tan considerables consecuencias tenía para su ética. Pero Herder se contenta con una declaración entusiasta, sin detenerse en los grandes problemas que contiene la idea suscitada, si se la quiere aplicar detalladamente.

La concepción filosófica fundamental de Herder se apoya,

(claramente se deja entender por su lenguaje lírico y florido), en el pensamiento que había tomado tan gran importancia en los primeros escritos de Kant: el encadenamiento legítimo de las cosas supone un principio de la unidad de la existencia. Este pensamiento hizo, naturalmente, que Herder simpatizara con Spinosa, en el que veía al más lógico de los filósofos, y gracias á repetidos estudios de su obra, pudo dar cuerpo á su necesidad de salir de todo dualismo entre Dios y la naturaleza, entre el espíritu y la materia. A su modo de ver, un dios existente fuera del mundo contradecía, tanto el concepto de Dios como el del mundo, y decía que el concepto del espacio y la personalidad no pueden ser el atributo de un sér infinito. No podía compartir, por tanto, el horror de Jacobi por Spinosa. Comprendía el lado místico de Spinosa, mientras que Jacobi no veía más que su racionalismo abstracto (y alguno de los dos no percibía su matiz realista). Hasta escribió á Jacobi que si se redujera á no ser más que un simple nombre el concepto más profundo y elevado, el concepto que lo comprende todo, él, y no Spinosa, sería el ateo. El odio de Herder por la abstracción, le hizo sobreponerse á la distinción de Dios y del mundo. Se separó de Jacobi por la misma razón que se había separado de Kant, y por la que Hamman (que no comprendía el interés positivo y negativo de sus amigos por Spinosa) se interesó por el principio de la coincidencia de Bruno. En su obra *Dios* (Gotha, 1787), se adhirió á Spinosa contra Jacobi. No conocía tan profundamente y tan en detalle, como éste, á Spinosa; dió una interpretación falsa especialmente de la concepción spinosista de la naturaleza, mezclando allí sus *fuerzas orgánicas* y todo su leibtnitzianismo modificado; sin embargo, su obra contribuyó mucho á excitar el interés por el fondo de la filosofía de Spinosa. Desde entonces se le miró como un renegado por la piadosa falanje que se agrupaba alrededor de Hamann. En todo tiempo, su punto de vista religioso había sido distinto del del *Mago del Norte*, al que admiraba tanto. Ambos eran hermanos por la energía con que ponían de relieve

el elemento histórico, la tradición, las producciones inconscientes, oponiéndose así al gusto del siglo, que prefería lo que es claramente consciente y voluntario. Herder fué el primero en quebrantar seriamente la corriente opinión de que las ideas religiosas se deben á invenciones falaces y á la impostura de los sacerdotes y los príncipes. Su sentido de la poesía natural le enseñó también á apoderarse del espíritu original y natural de los antiguos libros religiosos. La necesidad de nutrir al mismo tiempo todas sus facultades, le sirvió aquí; quería una filosofía entera para el hombre, y la encontró en las obras religiosas, que provienen de una época en que las facultades del espíritu humano aún no habían comenzado á obrar separadamente. Tal necesidad era más poética que filosófica, y también más poética que religiosa. Siempre fué á Herder difícil separar la poesía, la filosofía y la religión; por eso es el precursor más considerable del romanticismo. Contribuyó mucho á hacer comprender la religión, al afirmar que el origen inmediato é involuntario de ella estaba en el espíritu humano, y al pedir que las obras religiosas fuesen leídas y comprendidas en su espíritu especial. Sin que tuviera jamás conciencia clara de ello, su propia interpretación era simbólica y ética. Su punto de vista difiere, tanto de la ortodoxia como del racionalismo (por lo menos del racionalismo ordinario); es, en cierto modo, una continuación y un desenvolvimiento del punto de vista de Lessing. Precisamente porque veía en todas partes la naturaleza activa de las fuerzas divinas, no sentía la necesidad de oponer violentamente la revelación, en el sentido estricto de la palabra, á la revelación en general, que se manifiesta en toda vida natural y humana. En el libro XVII de las *Ideas* y en la obra *De la religión, de los dogmas y de los usos* (Leipzig, 1798), ha desenvuelto su concepción simbólico-ética del cristianismo. Halla un enorme anticristianismo en la Iglesia reinante. Para Herder, Cristo era el salvador espiritual de la especie. Quería crear hombres-dioses que buscaran, bajo algunas leyes que existen, el bien de los demás según puros principios,

y reinaran con tolerancia, como príncipes en reinos de verdad y de bondad. Los discursos de Cristo llevan el sello de la más pura humanidad, pero con ayuda de sus palabras se han construído dogmas especulativos y se han hecho procedimientos mágicos de sus actos simbólicos. (¡Así escribía un superintendente general hacia el fin del siglo pasado!) Sin embargo, Herder no dudaba de la victoria de la pura religión de Cristo.

En su crítica de la teoría de Kant, dió Herder más amplio desenvolvimiento á la *Metacrítica* de Hamann, sin originalidad propia. Es importante por la profusión positiva de ideas, que creó en parte y que supo hallar en los otros. Cuando aparecieron las obras, prolijamente extensas (*Metacrítica*, 1799, y *Kalligone*, 1800), en las que se criticaba la filosofía de Kant, los sucesores de éste habían desenvuelto ya la filosofía crítica y abierto nuevos caminos, bajo la influencia de los motivos que habían decidido desde el principio la posición que frente á ella tomaron Hamann y Herder.

c) Federico Enrique Jacobi (1743-1819), hombre de mundo, de sólidas facultades espirituales, ardiente en la investigación de la verdad, uno de los representantes más característicos del período de los genios, contribuyó mucho con su manera á la dirección particular que después de la muerte de Kant tomó la filosofía alemana. Muy sagazmente había señalado con el dedo, según hemos indicado, las grandes dificultades implicadas en la teoría de Kant sobre la cosa en sí; y pretendía que esta teoría debía desaparecer si se quería realizar un sistema lógico. Tenía razón en su crítica, pero su acción no se extendía al problema esencial planteado por Kant. La teoría de la cosa en sí era sólo una consecuencia de la teoría kantiana, y no el problema principal. En vez de remontarse al problema *original* de Kant y de examinar su método para ver dónde estaba la falta, procuraba corregir la falta del sistema *acabado*. Jacobi no se hallaba satisfecho de la teoría de Kant por las mismas razones que Hamann y

Herder: la creencia inmediata no obtenía justicia plena y entera. Sólo la creencia puede aprisionar la verdad. Toda ciencia tiende á construir y crear sus objetos por una acción interna, á reducir todo á pura actividad, pues sólo compren demos una cosa en tanto que la construímos. Todo lo que desconocemos nos lo representamos como elemento de una serie, como parte de un orden total en el que ha desaparecido toda diferencia. El más lógico de todos los sistemas es el subjetivismo, que hace de mí el primer eslabón de la cadena, del que derivan los otros. Así Jacobi vió la última palabra de la especulación en la marcha que tomó la filosofía crítica gracias á Fitche. Su carta á Fitche *(Jacobi á Fitche,* 1779) contiene el mejor resumen sobre su concepción filosófica. Antes pretendía que Spinosa era el único filósofo consecuente consigo mismo; ahora colocaba á Fichte por encima, porque el yo, la conciencia misma, debe ser necesariamente el primer eslabón en la cadena del conocimiento. Pero todas las filosofías consecuentes tienen de común que deben mostrar lo original, lo absoluto, lo que tiene su fondo y su valor en sí mismo, las diferencias y las particularidades cualitativas. Toda filosofía se propone fundar y deducir, llevar la cantidad á la cualidad; no puede, pues, comprender lo inmediato, lo libre y lo original. Por esto, piensa Jacobi, á medida que la filosofía llega á ser lógica, se ve claramente que no puede concluir en la verdad; y por esto él lleva y excita á la lógica plena y entera, pues sólo entonces se habrá manifestado que la verdad no puede alcanzarse por este medio. Sus cartas sobre Spinosa profesan esta idea contra la filosofía de las luces; sus diálogos sobre el idealismo y el realismo le colocan frente á Kant; su carta á Fitche le pone más clara y distintamente ante este «Mesías de la especulación». Aún tuvo ocasión de afiliarse á un nuevo sistema, cuando Schelling creyó haber fundado una filosofía de la religión sobre la filosofía de la naturaleza (Jacobi: *De las cosas divinas,* 1811). Sin ser un pensador lógico, poseía Jacobi en alto grado el sentido de la

lógica de los sistemas, y sabía poner en claro los grandes rasgos del desarrollo de un pensamiento.

Piensa Jacobi que ningún argumento puede convencernos de que existe una realidad diferente de la conciencia, puesto que todas las pruebas se mueven en el interior de ella. La percepción directa es una maravilla que hemos de admitir si queremos aprisionar la verdad: sólo por la creencia nacen las cosas para nosotros; sólo por ella nace para nosotros Dios, creador original de todas las cosas, fuente de todo valor de la existencia. Dios no puede ser conocido y sí, solamente, creído; un dios que pudiera ser conocido no sería un dios. Hasta redunda en interés de la ciencia que no haya un dios: su existencia interrumpe la serie y hace imposible el encadenamiento. Dios no se revela inmediatamente en la intimidad de nuestro ser (el verdadero Dios no se puede revelar al exterior), así como las cosas no se revelan directamente á nuestros sentidos. Sentimos, inmediatamente, que hay algo mayor y mejor que nosotros mismos: encontramos á Dios al encontrarnos con nosotros mismos en Dios. En fin, la libertad en el sentido de facultad del espíritu que interviene en el mundo de la materia, sólo puede ser creída, de ningún modo concebida. La libertad no es una facultad absurda de decidirse sin razones, y como es la absoluta espontaneidad, es inaccesible á la ciencia.

La oposición que halla Jacobi entre la ciencia y la creencia, era debida al intenso movimiento sentimental que dominaba la época desde la aparición de Rousseau. El mismo Jacobi expresaba esta tendencia en exposiciones poéticas. Defendía el derecho del sentimiento contra las razones intelectuales objetivas, intactas de toda emoción individual. «El alma bella» que se abría por el desenvolvimiento de sus disposiciones interiores, reposando y brezándose sin cuidado á merced de sus inspiraciones, sin regularse sobre principios universales, era su ideal, aun sabiendo los peligros a que está expuesta. Se convierte en defensor de la excepción contra la rigurosa y universal ley indicada por Kant en su imperativo

categórico, que parece pedir á todos en todos los casos una conducta uniforme. La ley moral de Kant no hace más que marcar la consecuencia formal de la acción, pero no el corazón de donde la acción debe emanar. La ley existe para el hombre, pero no el hombre para la ley. El libro de la vida debe escribirse antes de que se haga su índice alfabético. Un sistema de moral no es más que un índice, hecho fuera de tiempo. Y sin embargo, quiere regular la vida y establecer reglas universales sin respeto para las individualidades ni las excepciones. Jacobi expresa su oposición á esta concepción en la carta á Fichte con la frase siguiente: «Sí, soy el ateo y el impío que quiere mentir como Desdémona mintió al morir; que quiere mentir y engañar como Pilades, al hacerse pasar por Orestes; que quiere asesinar como Timoleón», etcétera (1).

Jacobi, con Hamann y Herder, tiene el mérito de haber

---

(1) En los *Papeles de Eduardo Allwill: Miscelánea*s, 1780, Jacobi ha pintado un «alma bella» que, prevaliéndose del derecho de la excepción, se sirve de él para sus libertinajes. Aunque Jacobi desaprueba abiertamente la conducta de Allwill, utiliza más tarde en su nombre (*Jacobi á Fichte*, 1799, pág. 32), el ejemplo de Desdémona, ya puesto en práctica por el héroe de los *Papeles* (pág. 235), que debe defender el derecho del sentimiento individual á hacer excepción. — Acaso la expresión de «alma bella» fué tomada por Schiller y Goethe en los *Papeles de Allwill* (página 229), pero se encuentra en Rousseau. Ya que he llamado á Jacobi un moderno Herberto de Cherbury, permítaseme añadir aquí que también la semejanza está en que Jacobi, como Herberto de Cherbury, deseaba un signo de confirmación, que no se producía. Wizenmann refiere en una carta escrita en el castillo de Pempelfort cerca de Dusseldorf, propiedad de Jacobi, que una noche que estaban sentados en el jardín, Jacobi dijo «me siento frecuentemente aquí; contemplo la puesta del sol»; y me habló de lo feliz que sería si un milagro de su misericordia me confirma su existencia. «Entonces me levantaría, inflamado de la idea de Dios, y desearía abismarme para unir el universo á mi voz, para proclamar su nombre.» Su entusiasmo no desapareció, pues, aunque no se mostró el signo. Cuando escuchaba murmurar el viento de la noche en los árboles del jardín, y la naturaleza se manifestaba en su profundidad y en su sublimidad, tenía esta convicción: «¡No es el poder del caos quien me penetra tan armoniosamente!» (Goltz: *Thomas Wizenmann*, I, pág. 310 y siguientes.)

afirmado el valor en la vida de lo que no se puede convertir en conocimiento universal. Luchó por defender el derecho de la inmediatidad, de la realidad y de la individualidad, é hizo así importantes correciones á la tendencia que estaba á punto de seguir la filosofía. Pero era un iluso al pensar que los objetos de su creencia habían sido dados por una revelación inmediata. Desde luego concibió la palabra *creencia* en dos sentidos muy diferentes; por una parte, como la confianza involuntaria en las percepciones sensibles, y por otra como la creencia religiosa en lo que no se puede ver. En segundo lugar, el fondo de su creencia religiosa es el espiritualismo cartesiano, proclamado por Jacobi y por Rousseau objeto de creencia, mientras que la escuela dogmática creía, por el contrario, que se podía probar. Pero hallaron el mismo fondo de creencia en sí los diferentes individuos, las diferentes «almas bellas». No se puede hacer derivar del sentimiento ningún contenido definido, sino únicamente la necesidad general de tener como legítimo lo más preciado. Al fijar ciertos dogmas (los dogmas de la religión «natural») como la única forma que puede satisfacer esta necesidad, Jacobi da alcance á la profundidad y al individualismo del sentimiento, del que por otra parte se hace intérprete. Y de ahí brota por primera vez el violento contraste entre su creencia y su ciencia: su creencia presentaba las dificultades del espiritualismo cartesiano. En realidad, había dos filosofías diferentes en su creencia y en su ciencia, y no es de extrañar que se lamente él de que su cabeza y su corazón se contradigan: estaba convencido de que su corazón no podía latir más que de un modo artificial, y de que allí estaba su verdadera naturaleza.

8.—**Desenvolvimiento ulterior de la filosofía crítica.**

Lo que decididamente llevó á los primeros adversarios de Kant á protestar de su obra invocando el sentimiento, condujo á sus primeros discípulos independientes á tratar de reducir los numerosos análisis y distinciones á un corto número de principios sencillos—y de ser posible á uno solo.

Era esta aspiración natural en pensadores cuyo entusiasmo por la novedad y la sublimidad de Kant había aumentado por la visión clara de lo exclusivo de ciertas concepciones. Añádase á esto que la discusión de la doctrina de Kant provocaba problemas que no se podían presentar aún con toda claridad, y de la solución de los que dependía la dirección ulterior de la filosofía. Es preciso citar aquí sobre todo á tres pensadores: Reinhold y Maimón, en lo concerniente á los problemas teóricos; Schiller, en lo que atañe á los problemas estéticos y éticos.

a) Carlos Leonardo Reinhold había nacido en 1758 en Viena y entró, siendo aún muy joven, de novicio en la orden de Jesuitas, y cuando esta orden fué suprimida con gran dolor de él y de sus condiscípulos (este dolor está descrito en una carta reproducida en la biografía que publicó su hijo), entró en un colegio de Barnabitas, empujado más por la pasión del estudio que por el celo religioso. Llegó á ser profesor de filosofía en este colegio. La influencia racionalista reinante bajo José II ejerció gran influencia sobre él, y finalmente llegó á ser tan grande el contraste entre sus sentimientos y su posición de clérigo, que huyó del convento á los 25 años. Entonces colaboró en la revista de Wieland, *El Mercurio alemán*, en donde escribió, entre otras cosas, sus *Cartas sobre la filosofía kantiana* (1786), exposición popular que verdaderamente dió á conocer la doctrina kantiana al gran público. Habiendo obtenido Reinhold en 1787 una cátedra en Jena, llegó á ser la universidad de esta población el centro principal del movimiento filosófico. De aquí partieron casi todas las tendencias filosóficas que se siguieron sucesivamente en el curso de las tentativas hechas para continuar las investigaciones de Kant. (Por otra parte allí estaban, además de Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, Fries y Herbart.) La principal obra de Reinhold es su *Ensayo de una nueva teoría del intelecto humano* (Praga y Jena, 1789), que se proponía hacer derivar de un principio único la filosofía establecida por Kant. Sin embargo, Reinhold no perseveró en el punto

de vista que había presentado en esta obra y al cual está unido su papel en la historia de la filosofía. Su gran facilidad para adoptar las ideas de otro y su amor desinteresado de la verdad produjeron el efecto de hacerle cambiar varias veces de punto de vista, cuando creía haber hallado en otros escritores filosóficos contemporáneos (no siempre los más eminentes) considerables progresos en la solución de los problemas. Desde 1793 abandonó Jena y fué á Kiel, donde vivió hasta su muerte (1823). Es interesante para la literatura danesa por sus relaciones amistosas con Baggesen (del que ha dado una deliciosa característica en sus cartas á Erhard).

Según Reinhold, Kant no había llegado á los últimos postulados—ó más bien, al último.—Reinhold tenía la convicción de que solo puede ser la filosofía una verdadera ciencia, haciendo derivar de un principio único todas sus teorías. Kant no solo había establecido una profunda diferencia entre la sensibilidad y el entendimiento, entre el conocimiento teórico y la creencia práctica; además había aplicado un doble método: de una parte el análisis de las formas del conocimiento (la deducción subjetiva), que era esencialmente un examen psicológico, y de la otra la construcción por medio de condiciones de la experiencia (la deducción objetiva). Estos diferentes métodos y estas distinciones le parecían una imperfección á Reinhold, que quería un solo punto de partida y un solo camino que partiera de este punto. Tal pretensión condujo á la filosofía crítica á los senderos de la especulación. Esta especulación debe su origen á que se confunde la persecución de la unidad que se manifiesta en toda investigación, con un principio absoluto: la unidad buscada supone siempre una pluralidad dada que debe ordenarse, pues no es en sí suficiente para expresar el ideal del conocimiento. Al mismo tiempo repugna á la naturaleza de nuestro conocimiento, pues todo razonamiento consiste en una combinación de varias suposiciones. Mas los pensadores, en su entusiasmo, se propusieron un ideal infinito y se creyeron en posesión de las fuerzas necesarias para realizarlo. Reinhold parte del principio

«que llama el *principio de la conciencia*. Todo conocimiento es representación (aunque no toda representación es conocimiento) y el principio de la conciencia enuncia ahora que toda representación está en relación, ya con un sujeto, ya con un objeto, de modo que debe estar ó distinguida de estas dos cosas, ó unida á ellas. La misma conciencia consiste en la acción de referir la representación al sujeto y al objeto. En una serie de análisis, Reinhold procura mostrar detalladamente, que todas las formas y todos los principios establecidos por Kant, nacen del desenvolvimiento de este primer axioma: son los modos particulares que tienen las representaciones de ponerse en relación con el sujeto y el objeto. El elemento de representación, por el que ella se refiere al sujeto, es su forma; el elemento por el que se refiere al objeto, es su materia. Y como la materia no puede producirse por la forma y el objeto no puede producirse por el sujeto, hay que admitir la existencia de una cosa en sí: debe haber algo en la representación que no se produce por la conciencia misma, sino por una causa diferente de ella. Por tanto, como Reinhold ve la esencia de la conciencia en una actividad de relación, necesariamente la representación de la cosa en sí debe llegar á ser una representación que se contradiga á sí misma, puesto que debe elevarse sobre algo que no puede referirse al sujeto ó concebirse por su actividad creadora. Por lo demás, declara Reinhold: «No puede haber más representación de la realidad de la cosa en sí, que una simple representación contradictoria, una simple ilusión.» Y declara que el nexo entre el modo de acción particular de nuestra actividad y la cosa en sí, «vuelve á entrar en las cuestiones que no se suscitarán desde cuando comprenda su sentido y se conozcan los límites de la conciencia representativa». (*Ensayos*, páginas 456-460). El problema de la cosa en sí toma también una forma más acerada y más aguda que en Kant. Reinhold señala la unidad y la actividad de la conciencia con más fuerza que Kant, y el enigma de los eternos límites, la contradicción que debe hacer. y algo que á la vez *debe* ser y no *puede*

ser pensamiento, resalta con tanta mayor energía. Schulze escribió su *Ænesidemus*, sobre todo, contra la teoría de Reinhold. Se ve con una nitidez cada vez mayor que se debía, ó hacer á Hume concesiones mayores de las hechas por Kant, ó bien seguir valientemente el camino emprendido por Reinhold y considerar absolutas la unidad y la actividad de nuestra conciencia para que surgiera por sí misma la cosa en sí. Las fluctuaciones que Reinhold tuvo á continuación, procedían de que no podía decidirse por ninguna de estas dos posibilidades.

b) Dotado de una superior penetración de espíritu, Salomón Maimón, igualmente discípulo de Kant, tomó parte en la discusión de los problemas que la doctrina del maestro le llevaba á plantear. Poseía la facultad de abstenerse de dogmatizar, tendencia en la que cayeron tantos kantianos, y de hacer especulaciones titanescas debidas á la pretensión de hallar la unidad de principio. Su vida había contribuído no poco á desenvolver su independencia crítica. Era un israelita de Lituania, nacido, en 1754, de una familia pobre; destinado á ser rabino, se distinguió bien pronto por su perspicacia y su erudición. Su deseo de saber le llevó más allá del Talmud y de la teología judía. En su autobiografía, obra en extremo interesante desde el punto de vista de la psicología y de la historia de la civilización, pinta la mísera situación de que salió para elevarse á un conocimiento científico. Una astronomía hebrea, que encontró casualmente, le mostró la existencia de otras ciencias distintas del Talmud. Aprendió con trabajo rudimentos del idioma alemán, y para aprender la ciencia del Occidente abandonó á su familia (se había casado á los doce años), mendigando hasta Berlín, en donde muy pronto atrajo la atención de Moisés Mendelrsohn. Entonces estudió á Wolff, Spinosa y Locke. Como eran muy escasos medios de que disponía, tuvo que completar las lagunas de sus conocimientos y descubrir la genealogía de una serie de ideas y sacar las consecuencias de ellas, tanto que, por su juicio crítico, podía ocupar un puesto indepen-

diente enfrente de todas las concepciones con las que se hallaba en contacto. Se colocó igualmente desde este punto de vista enfrente de las obras de Kant. De las observaciones que anotó mientras estudiaba la *Crítica de la razón pura*, nació su *Ensayo sobre la filosofía transcendental* (Berlín, 1790), del cual dijo Kant que lo vió en manuscrito, que, no sólo no le había comprendido ninguno de sus adversarios, como Maimón, sino, además, que pocos espíritus poseían en el mismo grado que aquél la penetración necesaria para tales indagaciones. En una serie de escritos, de los que nos limitaremos á citar aquí el *Ensayo de una nueva lógica ó de una teoría del pensamiento* (Berlín, 1794), Maimón desenvolvió sus ideas sobre la teoría del conocimiento. Para él, el pensamiento teórico era todo, tanto la suprema perfección como la suprema felicidad. En esto se parecía á los pensadores de su raza (Maimónides, Spinosa). Después de haber llevado durante largo tiempo una exístencia errante é insegura, pasó sus últimos años con un propietario de Siberia, que se interesó por él, y falleció en 1806.

En Maimón encontramos la crítica de la filósofía kantiana que será, sin duda, la definitiva. Como sólo podemos descubrir las formas del conocimiento por la vía empírica, dice, no podemos probar que sean necesarias ni completas. No podemos tener la garantía de haber desgajado *todas* las formas. Y la distinción entre materia y forma sólo puede ser relativa; no puede haber ni pura materia ni pura forma, sino aproximadas. La simple sensación es una idea en el sentido de Kant; á pesar de todos los grados posibles de aproximación hácia una sensación en la que la forma no jugara ningún papel, este extremo no se alcanza jamás. Hay aquí dos puntos límites ó ideas: de una parte, el elemento particular en la conciencia; de otra, la síntesis perfecta. Nuestro conocimiento se mueve en el terreno intermedio: percibe, pero no abarca. Cada vez que tratamos de formar una imagen de conjunto, un pensamiento que lo abrace todo, resulta de esto en definitiva la representación de una cosa finita y limitada.

Maimón afirma, contra Reinhold, que es imposible poner un único principio supremo. El *Principio de la conciencia* establecido por Reinhold, no hace sino expresar lo que es común á todos los principios, y los principios particulares no pueden derivarse del mismo principio. La conciencia, en general, es un concepto extremadamente vago. Maimón se separa especialmente de Kant al tratar del hecho sobre el que éste apoya su «deducción objetiva», el hecho que llamamos *experiencia* (en tanto éste difiere de la representación subjetiva). Si Kant tiene razón al decir que nuestro pensamiento dispone de un sistema de categorías, no la tiene al decir que podemos aplicar *efectivamente* estas categorías al dato, porque el dato no ofrece más que relaciones en el tiempo, y no transiciones *necesarias*. Solo en el dominio de las matemáticas puras tenemos un conocimiento racional objetivamente valedero, un «pensamiento real.» En el pensamiento empírico, la conciencia del sujeto procede solamente en hecho á la conciencia del atributo; no se puede hacer derivar la segunda de la primera. Tan solo en matemáticas sucede de otro modo. Hume no ha sido absolutamente refutado por Kant, ni ha podido serlo. Al decir que el concepto de causalidad fué tomado á la experiencia, él no entendía, como Kant, por experiencia, un orden necesario en la sucesión de los fenómenos, sino solo la percepción constante por la que se producen en nosotros el hábito y la espera. Este principio de causalidad expresa un postulado, una idea que nos esforzamos en aplicar á los fenómenos, pero cuya aplicación solo se puede hacer aproximadamente. Ocupando así Maimón una posición intermediaria entre Hume y Kant en la concepción del principio de causalidad, desenvuelve las interesantes indicaciones de Kant sobre el nexo existente entre los conceptos de causalidad y continuidad. Muestra que en nuestro conocimiento se hace valer una tendencia á reducir al mínimum la oposición de los fenómenos. Investigar la causa de un fenómeno es lo mismo que investigar su formación continua ó llenar las lagunas de nuestras percep-

ciones. ¿Qué se entiende en la ciencia de la naturaleza por la palabra causa sino el desenvolvimiento y la disolución de un fenómeno, de modo que muestre su continuidad con el fenómeno precedente (y con el siguiente)? Solo por medio de esta continuidad las percepciones llegan á ser experiencias. La palabra experiencia no designa, pues, para Maimón una relación de necesidad, sino únicamente la relación de una continuidad de hecho entre los fenómenos percibidos. El problema tan apasionadamente discutido de la cosa en sí, desaparece completamente para Maimón en cierto sentido. La cosa en sí debía ser la causa de la *materia* de nuestro conocimiento; pero, según Maimón, no hay pura materia: solo por una aproximación indefinida llegamos á la materia como llegamos á determinar $\sqrt{2}$: así el punto de vista en que puede ponerse el problema de la cosa en sí, se halla á una distancia infinita. Decir que nos es *dado* algo, ó que está afectada nuestra facultad del conocimiento, solo significa que se crea algo en nuestra conciencia que no puede derivarse *á priori*, según las leyes generales de la conciencia y del conocimiento. Lo que nos es dado es lo que nos representamos sin tener conciencia de ninguna actividad en esta representación. Ninguna actividad aislada contiene la razón de sus aplicaciones particulares. Pero no puede haber cosas ni objetos más que en y para la conciencia. Un objeto que no fuera objeto para nadie es un pensamiento imposible, comparable á un número imaginario (mientras que lo que es dado, el punto en que permanecemos absolutamente pasivos, es comparable á un número irracional). Nadie podrá responder al que pregunte por la causa de lo que es dado. En efecto, no se puede decidir si lo que es dado emana de algo diferente de nosotros ó si proviene de nuestra propia facultad de conocer: solo conocemos lo que se presenta á nuestra conciencia, y la facultad de conocer, hecha abstracción de sus funciones, es también una *cosa en sí*, como la causa desconocida de la *materia* del conocimiento admitida por Kant y Reinhold. Tanto el concepto de un sujeto absoluto como el de un objeto abso-

luto, no son más que ideas, conceptos aislados que no pueden formar un todo con nuestro conocimiento (1). La tarea del entendimiento es *percibir* los fenómenos; es decir, comprenderlos por medio de su enlace recíproco, por medio de la ley de su relación. La imaginación, que se ha puesto en movimiento á su vez por la tendencia que tenemos á alcanzar el objeto supremo, procura continuamente extender nuestras ideas más allá de todos los límites de la experiencia y puede *abrazar en una sola imagen* toda la pluralidad sometida á la ley. Lo que Kant, bajo formas diversas, llama conceptos de un incondicionado, lo hace derivar Maimón de la imaginación y no de la razón. Nuestra necesidad de conocimiento integral tiene su razón en la necesidad de suprema perfección: por esto se manifiesta sobre todo en el dominio ético y religioso la necesidad de formular ideas. Pero desde el momento en que nos representamos estas totalidades *como objetos*, los limitamos, porque todo objeto debe poder hallarse en el encadenamiento continuo del conocimiento. La aspiración á la totalidad es una perfección; pero es imposible pensar como

---

(1) Se observa cierta vacilación en Maimón en lo concerniente al concepto de la cosa en sí. La comparación, con un número imaginario $\sqrt{\div a}$ se halla en los *Exámenes críticos* (Leipzig, 1807, págs. 158-191); pero en otros pasajes la cosa en sí (como la materia y la forma), es una idea que sólo puede formarse aproximadamente, lo mismo que el número racional $\sqrt{2}$; así se expresa Maimón cuando quiere dejar indecisa la cuestión de donde debe buscarse la cosa en sí: en un objeto absoluto ó en un sujeto absoluto (véase, por ejemplo: *Ensayo de una nueva lógica*, Berlín, 1794, pág. 142). En la mejor obra de Maimón, por su claridad *(Diccionario filosófico*, Berlín, 1791), leemos: «Me separa de Kant sencillamente esto: según él, las cosas en sí son los substratos fuera de nosotros, de sus fenómenos en nosotros... Yo, por el contrario, creo que el conocimiento de las cosas en sí entraña el *conocimiento completo de los fenómenos*» (pág. 176 y siguientes). Está de acuerdo con esto una observación de su autobiografía *(Biografía de Salomón Maimón escrita por él mismo*, Berlín, 1792, II, pág. 43), donde dice: «La naturaleza de los *números irracionales* demuestra que se puede no tener noción de una cosa como objeto en sí y no obstante, determinar sus *relaciones* con las demás cosas.»

objeto la totalidad. No esta idea, sino la tendencia, tiene un valor religioso y ético.

El mismo Maimón se dice escéptico, no sólo enfrente de la filosofía dogmática, sino también de la filosofía crítica. El dogmatismo de los kantianos le lleva á emplear este término. Pero, en realidad, ha indicado una concepción de la teoría del conocimiento, que estaba bien hecha para allanar las dificultades que se oponían á la explicación de las obras de Kant. Tanto sobre las relaciones del pensamiento con la experiencia (el punto de controversia de Kant y Hume), como sobre las relaciones de la ciencia y la creencia (el punto de controversia de Kant con Jacobi), había bosquejado opiniones que se prestaban á un desenvolvimiento científico. Maimón es uno de los discípulos de Kant que ha continuado mejor su obra (aunque tales ensayos de continuación agradaran poco al viejo maestro, lo mismo los de Maimón ó de Reinhold, que los de otros amigos *hipercríticos* (1). La agitación romántica de la época impidió, sin embargo, un desenvolvimiento continuado de la filosofía crítica, según el espíritu que había animado á Maimón. La necesidad romántica de unidad, la necesidad de enervarse en lo absoluto, de unir el pensamiento á una intuición artística, era demasiado fuerte para cautivar el interés, la reflexión crítica y escéptica de Maimón. La filosofía crítica y sus escritores asignaban á Maimón el papel de intermediario entre Kant y la especulación pura de Fichte. Pero él tiene por sí una significación durable, y representa

(1) Algunos años después de las obras de Maimón, apareció el resumen de las de Kant por Jacobo Segismundo Beck, que llega á resultados muy análogos á los de Maimón, es decir, que en el punto de vista de la teoría del conocimiento, no puede tratarse de cosa en sí, con lo que intentaba demostrar que las formas de intuición y las categorías marcan diferentes fases de la actividad del entendimiento, por medio de las que solo las cosas existen para nosotros. Sobre las relaciones de Beck con Kant, véanse las cartas que entre los dos se cruzaron (Reicke: *Extracto de la correspondencia de Kant*, Königsberg, 1885); y las publicadas por Dilthey (*Archiv. für die Geschichte der Philosophie*, II) cartas insertas en la nueva edición de Kant, hecha á expensas de la Academia de Berlín (t. XI-XII).

algo más que uno de los «puntos de vista anticuados», sobre los cuales pasaba alegremente la especulación triunfante.

c) La vida y el pensamiento de Reinhold, de Maimón y de Schiller, presentan cierta analogía. Aunque diferente por la forma, era el mismo el objeto del pensamiento de ellos. Se mantenían en el terreno de la filosofía crítica; se proponían llevar la unidad y la armonía, adonde Kant había puesto en primera línea distinciones y antinomias. Federico Schiller (1759-1805), el gran poeta—no pertenece á la historia filosófica el relato de su biografía—, tuvo toda su vida gran interés por la filosofía, aunque dedicó especialísimamente sus aptitudes al arte, según su propia declaración, y haya terminado sirviéndose de su teoría filosófica para probar que sólo el artista es el hombre verdadero, prueba que caracterizaba lógicamente para él la transición de su período filosófico á la grandiosa producción poética desplegadas durante los diez últimos años de su vida. No fué el estudio de Kant quien hizo nacer en él, desde luego, su interés la filosofía. Mientras estudiaba en la escuela de Charles, en Stuttgart, la medicina y la filosofía, absorbían ya su interés por las ciencias; de esta fecha datan disertaciones y discursos que testimonian cómo entonces se afirmaron en él pensamientos cuya influencia sobre sus estudios ulteriores fué grande. Hay que conceder un interés particular al *Ensayo sobre el nexo de la naturaleza animal del hombre con su naturaleza espiritual* (1780). Mostró que el placer y el dolor, unidos á las funciones orgánicas, no sólo tienen su significación para la conservación personal, sino que también contribuyen á excitar, ó también, á poner trabas y á aflojar las facultades intelectuales, y que inversamente, el dolor y el placer intelectuales reaccionan sobre el estado orgánico. Las ideas éticas que Schiller emitió en esta época, revelan la influencia de Rousseau y de los moralistas ingleses del siglo XVIII. Después de haber huído de Stuttgart (el duque, que se había ofendido con *Los bandidos*, le prohibió publicar libros que no fueran exclusivamente de medicina), se engolfó en el estudio de los poetas de la antigüe-

dad. A partir de este momento, la humanidad griega, en el arte y en la vida, fué para él el gran ideal que se había mostrado en la historia durante un maravilloso y feliz período. Este ideal se aliaba de un modo extraño con la crítica del estado de civilización que Rousseau le había inspirado. La vaga imagen de una libre vida natural, fué entonces reemplazada por la idea del florecimiento armonioso de la vida, de la determinación interior. Desde entonces vió en el arte un poder vital que lleva sin violencia la vida humana por encima de la vida animal mediante la armonía involuntaria de los instintos y de las facultades, y que aprisiona en sus símbolos á la verdad, mucho antes de que pueda ser alcanzada por el pensador abstracto. Y el arte, no sólo marca el comienzo, sino también el apogeo de la vida superior del espíritu. Schiller dice de los artistas en el poema *Los artistas* (1788):

> Por vosotros, primera planta de primavera,
> La naturaleza creadora de las almas ha comenzado;
> Por vosotros, deliciosa guirnalda de la cosecha,
> Se extingue la naturaleza agotada.

En el arte veía la verdadera característica del hombre:

> El arte, ¡oh mortal!, sólo á tí pertenece.

Cuando escribió este poema, ya conocía las disertaciones de Kant sobre la filosofía de la historia, que tan bien habían puesto de relieve el problema de la civilización. Pero no pudo profundizar en las obras de Kant hasta que tuvo por compañero á Reinhold en Jena. Los grandes pensamientos cayeron sobre un terreno bien preparado. Schiller, que había tenido que vencer tantos obstáculos exteriores, tantas dudas é instintos rebeldes, sabía apreciar la lucha sostenida por el maestro para hallar el fondo íntimo de la verdad, así como su pretensión de colocar el ideal por encima de los instintos de la naturaleza. Su naturaleza de artista y su entusiasmo por los griegos, no le permitían, sin embargo, renunciar al deseo de ver realizarse el florecimiento armonioso de la naturaleza humana. Así estaba planteado el problema, cuya solu-

ción fué el elemento por él aportado á la filosofía. Es característico que, al colocarse en su punto de vista estético, tenga la misma exigencia que Hamann al colocarse desde el punto de vista religioso: «no separar lo que la naturaleza ha unido». «Aun en las más puras manifestaciones de la parte divina de su naturaleza, dice en su obra *De la gracia y de la dignidad* (1793), el hombre no debe perder de vista su sensibilidad, y elevar el triunfo de la una sobre el triunfo de la otra. Sólo cuando ella brota de toda su humanidad, como el producto de la unión de estos dos principios, cuando ha llegado á ser para él una segunda naturaleza, está su moralidad asegurada.»

Así Schiller pide belleza y gracia á la ley moral. Para el, la gracia es la armonía de los movimientos involuntarios que acompañan á una acción realizada libremente, y que anuncian una disposición moral del espíritu. Esta exigencia, dice Schiller, no concuerda sin duda, según la letra, con la ética de Kant; pero el gran pensador fué el dragón de su época, porque ella no podía tener un Solón. Por esto él no vió que los niños de la casa no merecían que sólo él pensara en los criados. ¿Debe sospecharse el más desinteresado de los sentimientos en el más generoso corazón, porque frecuentemente usurpan las inclinaciones impuras el nombre de la virtud? ¿Y no se hallaba la humanidad perfecta en el alma bella que, guiada por el sentimiento inmediato, practica con la facilidad del instinto los deberes más penosos y consume los más heróicos sacrificios? En el alma bella no son morales más que las acciones aisladas; el carácter lo es todo. El alma bella no tiene más mérito que el de serlo. Sensibilidad y razón, deber é inclinación, se armonizan, y la gracia expresa en el exterior esta armonía. Sin embargo, Schiller se contenta con exigir la gracia de las acciones situadas *en los límites* de la naturaleza humana. Puede proponerse el hombre objetos que le lleven hasta las fronteras de las facultades humanas, allí donde el deber y la inclinación no están en armonía; aquí sólo es posible la lucha encarnizada, y pide

que el hombre obre con dignidad, que, sin embargo, exprese la discordancia de tal modo, que sea visible la superioridad de la fuerza más noble. En la marcha del pensamiento de Schiller hay una cierta vacilación. Para él la armonía es el ideal, pero duda que pueda realizarse en todos los casos. No se aventura á contestar, sino vacilando, á la cuestión de saber si es superior la gracia ó la dignidad. Esta incertidumbre se debe á que Schiller, como Kant, no ha sometido en la ética el sentido de las diversidades individualidades á una crítica. El sólo habla de los límites de la naturaleza humana, no de los límites de la individualidad aislada; y parte con firmeza de las ideas de que los límites son los mismos para todas las individualidades. «Nuestro juicio moral, dice, somete cada individuo á la medida del espacio, y el hombre no tiene más límites que los límites de la humanidad.»

Schiller liga estrechamente al problema de la civilización las ideas que emite en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), desenvolviendo detalladamente en ellas el pensamiento que sirve de fondo al poema *Los artistas*. La marcha de la civilización ha traído la disolución de la armonía griega entre el espíritu y la naturaleza, la reflexión y la imaginación, la universalidad y la individualidad. La división de trabajo es causante del malestar que sufrimos. El conflicto de las facultades trae por consecuencia un progreso de la civilización y es una ventaja para la especie; pero los individuos, tomados aisladamente, están incompletos y mutilados. Estado é Iglesia, leyes y costumbres, trabajo y placer, todo ha sido separado, y cada individuo no es más que el fragmento de un hombre. El *summum* de civilización es lo único que puede remediarlo. Una intervención de la razón pura no podría resolver esta cuestión, porque las inclinaciones no se vencen más que por las inclinaciones. Además, es indicio de una cultura incompleta cuando el carácter moral no se afirma sino sacrificando el carácter sensible, y cuando la unidad y la armonía no pueden vencer sino dando alcance á la plenitud y á la diversidad. Sólo la

educación estética permitirá resolver el problema. Tomad á los hombres en sus horas de ocio, en sus distracciones, rodeadles de delicadezas espirituales, de símbolos del bien, y dejadles la apariencia de vencer sin violencia á la realidad; el arte de triunfar de la naturaleza. Se trata de unir la profusión involuntaria de la vida natural con la autonomía y con la libertad de la vida moral, la acomodación á las circunstancias variables con la unidad de la personalidad, la inclinación á la materia con la inclinación á la forma. Este problema se resuelve en el juego. Aquí las fuerzas obran en conformidad con sus leyes naturales y sin estar unidas, sin embargo, á necesidades materiales; obran desde el interior, pero sin violentarse. Actividad y pasividad se reunen. El hombre se siente arrebatado por la influencia de la naturaleza sensible, y, sin embargo, la naturaleza sensible obra en conformidad con su propia ley. El se determina esa libertad, obra por sí mismo, está guiado por la inclinación á la forma—y, sin embargo, no se alcanzan la sensibilidad y la materia. Exígese como condición que haya cierto excedente de fuerza que se pueda prestar al libre juego de las funciones. Donde esto se realiza se halla el principio verdadero de la naturaleza humana. Sólo en el juego el hombre es hombre. En el libre juego de las fuerzas, la naturaleza humana se manifiesta en su integridad y en su totalidad, con la facultad de tomar direcciones particulares, facultad que no se realiza, sin embargo, mientras subsiste el estado estético. «Todos los demás ejercicios (dice Schiller en su carta 22) dan al espíritu una habilidad particular, pero le imponen un límite particular; sólo la práctica estética conduce á lo ilimitado. Cualquier otro estado conduce á uno precedente, y para destruirse tiene necesidad de un estado siguiente; sólo el estado estético es por sí mismo un todo, pues reune en sí todas las condiciones de su origen y duración. Sólo aquí nos sentimos como arrancados al tiempo, y nuestra humanidad se manifiesta con tal pureza é integridad, que se diría de ella que no ha sufrido aún los golpes de las fuerzas exteriores.» *El estado estético* descrito por

Schiller es, por tanto, aquel en que todas las facultades humanas obran libre y armoniosamente, sin ponerse en movimiento por necesidades exteriores y sin que predomine ninguna de entre ellas. El veía en este estado la perfección de la civilización, y no sólo un medio de atenuar la ignorancia y de disimular la discordia interior.

Se ha discutido si Schiller se coloca en el mismo punto de vista en las *Cartas sobre la educación estética* y en *Gracia y dignidad*. Se ha preguntado si no propone el ideal estético como el ideal de aquella obra, mientras que en ésta reserva todavía un lugar para los límites de la dignidad al lado de la gracia. Como hemos visto, él en *Gracia y dignidad* proclama la gracia como ideal; pero en la *Educación estética* resalta aún más categórico el pensamiento de que el ideal no se alcanza donde no hay armonía (1). Era esto un eco del renacimiento. Después del estado jurídico que Kant fundaba en el principio de libertad, la respuesta más importante que se ha dado al principio de la civilización propuesto por Rousseau, está en el modo que tiene Schiller de establecer el juego libre y total de las

(1) Acerca de las relaciones de los dos libros, véase á Ueberweg: *Schiller historiador y filósofo*, Leipzig, 1884, págs. 242-248, y Jodl: *Historia de la ética en la filosofía moderna*, II, Stuttgart, 1889, págs. 56 y siguientes, y 507 y siguientes. No puedo asociarme á la opinión de estos dos sabios, según los que Schiller fué siempre fiel á las ideas de las relaciones entre la gracia y la dignidad, establecida en el primer libro. No sólo indica en esta misma obra que la gracia, la armonía, es lo más estimable, sino que lo hace categóricamente en las *Cartas sobre la educación estética*. Dice en la carta 26: «En medio del imperio terrible de la fuerza y del santo imperio de la ley, el instinto de cultura estético trabaja insensiblemente en un tercer imperio lleno de gracia, el imperio del juego y de la forma, donde el hombre se ve desasido de las cadenas de la vida y libre de toda violencia en lo físico como en lo moral.» Schiller encuentra realizado este tercer reino «allí donde el hombre atraviesa por situaciones complicadas con una sencillez entusiasta y con la calma de la inocencia, allí donde no hay necesidad de atacar la libertad de los demás para defender la de uno, ni de cometer indignidades para mostrarse lleno de gracia». Esta es la fusión de la gracia y de la dignidad (anteriormente puestas en contraste) en el estado estético, en el que ha desaparecido, de igual modo, la oposición entre la física y la moral.

fuerzas como el ideal, no ya como objeto, sino como medio que puede conducir á la civilización definitiva. Sin embargo, él tiene conciencia clara de lo largo que es el camino que conduce al objeto, y, por su parte, creía que lo mejor era trabajar por el arte. «Seguid mi consejo, escribe á un amigo (carta á Erhard, 26 de Mayo de 1794), y dejad que piense en sus necesidades la pobre, indigna y demasiado joven humanidad. Permaneced en la serena y tranquila región de las ideas, y dejad que el tiempo la inicie en la vida práctica.» Al fin de su período filosófico (1789-95) trabajó en exponer sus ideas de un modo artístico. La filosofía especulativa que comenzó á desenvolverse entonces, le disgustaba; por el contrario, recuerda con entusiasmo en el último año de su vida el gran horizonte intelectual que Kant le había abierto. «La filosofía especulativa, de quien nunca fuí devoto (escribe á Guillermo de Humboldt el 2 de Abril de 1805), me irrita por sus fórmulas vacías; sobre este terreno árido no he encontrado nada con que nutrirme; pero las profundas ideas fundamentales de la filosofía ideal se conservan como tesoro eterno, y, aunque sólo fuese por ellas, debería uno considerarse feliz de haber vivido en estos tiempos.»—Ningún epílogo más bello para la filosofía, de cuyos primeros destinos nos hemos ocupado aquí.

LIBRO OCTAVO

LA FILOSOFÍA DEL ROMANTICISMO

A. —**La filosofía del romanticismo como teoria idealista de la evolución.**

El espíritu con que se constituyó en Alemania misma la filosofía de Kant, había sido ya determinado por las objeciones de sus primeros adversarios y por las tentativas de rectificación hechas por sus primeros discípulos. No se encontraba en él la totalidad, la concepción de un todo; la armonía viviente del espíritu parecía sufrir con sus análisis y con sus distinciones y se querían ideas que pudiesen abarcar el contenido entero de la vida intelectual. Se regresaba ya á la creencia religiosa, ya á la intuición y á la acción artística, como á órganos que permitían de otra manera que la filosofía crítica contener la vida en su plenitud.

Ya desde el punto de vista científico, se decía, la filosofía crítica resulta insuficiente, mientras que todos los principios no se deriven de un principio absoluto. Lo que ha impedido á Kant dar á su filosofía este complemento formal, es la idea de que el conocimiento supone siempre algo fuera de él, algo á que no podemos aproximarnos jamás y que se nos escapa siempre: la cosa en sí. Pero esta idea lleva una contradicción en la filosofía de Kant, y proviene además de su distinción insostenible de la materia y de la forma del conocimiento. ¿Por qué, pues, no renunciar á esta idea? No habría enton-

ces obstáculo para impedir desarrollar lógicamente por medio del más profundo pensamiento de presuposición de Kant, sobre la esencia del espíritu concebida como síntesis. De lo que en Kant era el último postulado (la hipótesis fundamental), se dedujo el principio inicial, y por medio de este principio se propuso emprender una gran construcción sistemática. Era una idea que llenaba á los pensadores jóvenes de entusiasmo y les impedía ver que en realidad buscaban la piedra filosofal. Toda exterioridad, todo aislamiento y toda división de la vida espiritual debía desaparecer, si se demostraba la unidad de todas las cosas, si todas las formas de la vida podían ser estudios y fases á través de los cuales se movía una sola é idéntica vida infinita. No solo la vida de conciencia del individuo, sino también la vida de la especie en la historia y (por el procedimiento de la analogía) la vida de la naturaleza, aparecerían bajo un aspecto completamente nuevo. Y eso no sería solamente explicar una fase aislada de la vida del espíritu humano; como el principio director era percibido á una profundidad suficiente, haría necesariamente traspasar el límite que separa la ciencia de la religión y del arte, y anularía todas las discordias del alma.

Semejante ideal del conocimiento puede denominarse romántico con justo título. Permanece en las nubes y en la lejanía, despertando el deseo y el entusiasmo, y obra más por esta sublimidad que por la perspectiva de encontrar una relación clara y positiva. Que el ideal del conocimiento de toda una generación haya podido formarse así, no se explica solamente por el progreso anterior de la filosofía; no puede comprenderse sino por motivos que se referían de una manera general al espíritu, á las necesidades y á la tendencia de toda la época. Habría, sin duda, un motivo exclusivamente filosófico: era la convicción suscitada por Kant de la originalidad y de la actividad de la naturaleza espiritual. Se trataba de una tentativa legítima de pensamiento, probar si esta originalidad y esta actividad no eran absolutas, sin límites y sin condiciones. Pero la temeridad con que se procedió á esta

tentativa no se comprende sino por otras corrientes de la época. El final del siglo XVIII fué un período profundamente agitado. La Revolución francesa excitó los espíritus. Derribó lo que hasta entonces se mantenía firme y trató de reedificar la sociedad humana sobre nuevas bases. Aun allí donde no se adoptó su ideal práctico con sus consecuencias, comunicó la afición á ver las cosas desde puntos de vista absolutos y á ejecutar los principios establecidos. Hay más de una analogía en la comparación hecha tantas veces del movimiento especulativo en Alemania, con el movimiento revolucionario francés contemporáneo (1). Vemos la emoción del sentimiento manifestarse de doble manera, según las condiciones interiores y exteriores.

En la misma época, Alemania tenía su edad de oro de la poesía. En los versos de Goethe y de Schiller, la potencia artística había creado inmortales imágenes, expresando el deseo y la aspiración de la vida. El espíritu humano ¿había de ser, pues, más débil en el mundo del pensamiento que en el del arte? El pensamiento, ¿no podía alcanzar en su dominio una unidad y una armonía análogas á las que ofrece el arte en su esfera? Y más aún: la poesía y la ciencia, ¿no serían, en su naturaleza más íntima, una sola é idéntica cosa, es decir, las expresiones de una sola é idéntica facultad creadora? Novalis (Hardenberg), el representante más característico de la poesía romántica, en su obra inacabada *Enrique de Ofterdingen*, trató de demostrar que la poesía es la esencia más íntima de todas las cosas. Lamentaba que la poesía tuviese un nombre particular, y que los poetas no formasen una corporación propia. Según él, la poesía no es más que el modo de acción esencial al espíritu humano; ¿no es todo

(1) Esta comparación toma un aspecto interesante en uno de los fragmentos de Federico Schlegel *(Athenäum.* 1-3-53): «La Revolución francesa, la doctrina de la ciencia de Fichte y el Wilhelm Mnêntes de Goethe son las tres grandes tendencias del siglo.» Baggesen (en una carta á Erhand del 17 de Mayo de 1797) indica una comparación idéntica.

hombre poeta en cada instante de su vida? La distinción de la poesía y de la filosofía es, según Novalis, perjudicial y nociva; la filosofía no es más que la teoría de la poesía, y debe demostrarnos que la poesía está en todo y en cada cosa. Se trata de encontrar «la palabra secreta» que resolverá todos los enigmas del mundo interior y exterior. (*Obras de Novalis*, 4.ª edición, I, págs. 201, 286 y sigs.; II, págs. 240 y sigs.) La diferencia entre el filósofo y el poeta romántico es ésta: mientras que el poeta considera la filosofía como reveladora de la poesía de la vida que se encuentra en todas las cosas, el filósofo concibe más bien la poesía como una forma intuitiva y figurada del pensamiento activo en todas las cosas. La religión entró á ocupar el tercer lugar en la alianza. Como lo atestigua la aparición de Hamann, de Jacobi y de Herder, se hacía sentir una necesidad de religiosidad más profunda que el racionalismo superficial y seco. La religión del sentimiento no podía satisfacer ya. Ahora bien: si el pensamiento tiene por objeto mostrarnos la unidad de todas las cosas, ¿puede la investigación religiosa diferir esencialmente de la necesidad religiosa, que trata igualmente de anular las oposiciones de la vida y de salir de la inquietud que producen? ¿Y no se debe llegar á conciliar la religión con la ciencia, concibiendo la esencia de la razón con una profundidad y una lógica suficientes? No es poniendo trabas á la razón, sino remontándose á la naturaleza íntima del espíritu, que lo mismo existe en el fondo de la religión que de la ciencia, cómo la filosofía romántica quiere resolver el problema religioso. Así, en su obra *De la religión, discursos á las personas cultas entre los que la desdeñan* (1799), Schleiermacher trata de demostrar que la religión es necesaria á la profundidad y á la armonía de la vida moral. El progreso de la ciencia de la naturaleza hacia fines de siglo, dió origen á descubrimientos y á ideas que adjudicaban mucha mayor importancia á la unidad de la naturaleza de lo que se había hecho en el anterior período. El descubrimiento del galvanismo, la fundación de la nueva química (desde

Lavoisier) y de la anatomía comparada, debían procurar muchas maneras nuevas de ver la naturaleza. Y Goethe, cuyas obras poéticas ejercían tal influencia sobre los espíritus cultivados de la época, precisamente había llegado por sus estudios de historia natural á sospechar la íntima unidad de todas las cosas, presentimiento alimentado por su spinosismo, y que ya había influído sobre Herder. La concepción de la naturaleza común á Goethe y á Herder, dió á la especulación del romanticismo su fundamento y su tendencia. Por último, el sistema de Spinosa, que había salido hacía poco de las tinieblas, sistema en el cual amigos y enemigos confesaban encontrar el ideal de la filosofía, ejercía precisamente un poder invencible, no sólo por sus pensamientos, sino aun por su forma, rigurosamente una. No faltaban, pues, motivos para intentar construir audaces sistemas.

El método fué principalmente deductivo y constructivo. Los materiales que se utilizaron para la construcción del sistema habían sido preparados por los trabajos de la época anterior. Lo que la filosofía romántica se propone, á decir verdad, es crear una forma sistemática de todo lo que había en la teoría del conocimiento y en la ética de Kant, en las ideas estéticas de Schiller, en las poesías de Goethe, en las ideas históricas de Herder y en la fiebre del espíritu religioso de Hamann. Los sistemas en cuanto sistemas son improductivos, pero suponen facultades creadoras. Ahora bien: si examinamos los sistemas románticos de filosofía, comprobamos esto: del mismo modo que la poesía romántica no consiguió eclipsar las grandes figuras de Goethe y de Schiller, que brillan, por el contrario, después del período romántico con un brillo nuevo y en todo su esplendor, de igual modo la filosofía romántica no fué más afortunada en su pretensión de dar al contenido espiritual creado por los grandes héroes del pensamiento una forma tan original que estos héroes no tuvieran ya ahora más que la importancia de predecesores. Quien busca un fondo sólido, debe muchas veces remontarse de preferencia á estas fuentes originales más allá de los constructores

de sistemas. Además, el período especulativo en Alemania al comienzo de nuestro siglo no admite comparación con el período de los grandes sistemas del siglo XVII por la originalidad y la fuerza productora, por el rigor y la importancia de la solución de los problemas. Sin embargo, por los ardientes esfuerzos que realizaron para hacer del contenido de la vida espiritual un todo armonioso, los hombres eminentes que representan la filosofía romántica esclarecieron una multitud de problemas y enunciaron ideas considerables que no desaparecerán con los sistemas. Desde el punto de vista literario, la mayoría de estos pensadores han comprometido la duración de su influencia por el empleo de una terminología escolástica, de una especie de jerga que hace difícil el acceso á sus obras á los que no aprendieron á pensar en este lenguaje.

1.—JUAN FICHTE

a)—**Biografía y característica.**

Una de las principales particularidades del pensamiento alemán desde el misticismo de la Edad Media, es afirmar la autonomía, la intimidad y la legitimidad de la vida espiritual, y haber hecho de esta afirmación el fundamento de la concepción del mundo. Lo que en nosotros es interno y original, es la luz bajo la cual (inconscientemente ó no) vemos las cosas en el cielo y sobre la tierra. Lo mejor que hizo el pueblo alemán, la Reforma, fué una lucha á favor de la libre é íntima convicción contra la autoridad eclesiástica. La filosofía crítica fundada por Kant, era una continuación de la Reforma: un regreso, que hacía remontarse á uno aún más lejos, hacia las fuentes ocultas del conocimiento y de la estimación de los valores. Juan Fichte, el que entendió mejor á Kant, no poseía solamente la facultad de profundizar en sí mismo la vena mística que hace descender á las profundidades de la vida interior; estaba dotado de la fuerza inflexible de voluntad y del intenso sentimiento de

dignidad, sin los cuales no se puede defender y llevar á buen término la convicción de que la opinión personal tiene derechos eternos, y que lo interior tiene primacía sobre lo exterior. Era hijo de un campesino de Sajonia, y había nacido el 19 de Mayo de 1762 en Rammenau, en la Alta-Lusacia. Como ocurre muchas veces con los hombres eminentes, había heredado de su madre su temperamento enérgico, cuyos malos aspectos eran la obstinación y el orgullo. Siendo niño, trabajaba en un telar, cuando no guardaba los patos. Se distinguía por la atención con que escuchaba los sermones y por la memoria segura, que le permitía reproducirlos. Su afición á las cosas del espíritu encontró así su primer alimento, y ese fué el comienzo de su instrucción. Como un propietario de las cercanías hubiese llegado tarde cierto domingo al sermón, indicósele al pequeño guardián de patos, que le indicaría lo que había dicho el predicador. Asombrado de las aptitudes del niño, resolvió encargarse de él y ayudarle en sus estudios. Los últimos años que Fichte pasó en la escuela fueron un período de violentos trastornos: Lessing sostenía entonces su lucha teológica, y sus obras de polémica produjeron una impresión inolvidable sobre el joven estudiante. A partir de 1780, Fichte estudió en Jena y en Leipzig la teología, la filología y la filosofía. Su situación era miserable. Su bienhechor había muerto, y sus padres no podían subvenir más que muy precariamente á sus necesidades. Tuvo entonces que sostener una lucha violenta con su madre, que deseaba que se hiciese predicador, cuando él se proponía dar á sus facultades una extensión libre y universal. Casi desesperaba de miseria, cuando logró, en 1788, un empleo de preceptor en Zurich. Maduró sus planes durante la época que residió en esta ciudad; tenía conciencia de la necesidad de obrar sobre sus contemporáneos por el pensamiento y por la palabra. Pero el sentido de esta acción y los medios de obrar, eran aún obscuros en su espíritu. Es característico de su personalidad que la voluntad preceda así al pensamiento. Toda su vida estuvo como impulsado por un

poder interior á caminar por el dominio de las ideas; pero no llegó jamás, sino imperfectamente, á reproducir esta necesidad interior bajo forma de pensamiento, aunque hasta su muerte haya trabajado con un celo incesante en dar á su sistema una forma nueva acabada. Y en su filosofía misma se apoya precisamente sobre esta idea fundamental, que desarrolló é inculcó más que ningún otro pensador: que nuestra esencia más íntima es una volición, un acto, y que todas nuestras representaciones y todos nuestros pensamientos tienen por condición esta facultad práctica, que es la raíz más íntima de nuestro yo. Fué para él una gran fortuna, tanto para desarrollar los fines de su actividad, como para amansar la dureza indomable de su carácter, conocer en Zurich á la mujer distinguida, que fué más tarde su esposa, Juana Rahn, sobrina de Klopstock. Por su correspondencia se advierte cómo comprendía bien todos los aspectos de su naturaleza. Le asistió fielmente en los días buenos y en los malos. No estuvo mucho tiempo como preceptor en Zurich. Juzgaba que los padres de sus discípulos tenían no menos necesidad de ser educados que sus hijos; había hecho para las familias un boletín semanal, en que Fichte hacía notar las faltas de pedagogía que habían cometido en el curso de la semana. Se dedicó á viajar para adquirir mayor cultura y para encontrar un campo de acción. Durante el tiempo que residió en Leipzig (1790), estudió por primera vez las obras de Kant, y entonces se produjo el cambio orientador de su vida. Encontraba ahora problemas claramente planteados en su pensamiento y principios determinados para obrar prácticamente sobre el siglo, que era á lo que aspiraba. Trabó conocimiento con Kant el año siguiente en Königsberg. Para llamar la atención del veterano maestro, escribió una obra *(Ensayo de una crítica de toda revelación)*, que le sometió. Era una aplicación de la doctrina kantiana á la filosofía de la religión; materia que el mismo Kant no había tratado. No fué, sin embargo, estimado de Kant, porque la obra se publicó sin nombre de autor (á causa de una equivocación), y

muchos la tomaron por una obra de Kant. Así se había producido en Fichte un brusco trastorno; para lo sucesivo el camino de la actividad literaria y científica estaba abierto. Aceptó entonces el ofrecimiento que le hacía su prometida de establecer un hogar con su fortuna. Durante los años siguientes, editó obras sobre la Revolución francesa y sobre la libertad de la Prensa, donde defendía el derecho de la libertad contra la reacción, que el terrorismo revolucionario había despertado ya. Fichte trata los problemas prácticos antes de profundizar los problemas exclusivamente especulativos. Fué atraído, naturalmente, hacia estos últimos, cuando fué llamado á Jena, en 1794, para sustituir como profesor á Reinhold. Allí desplegó una actividad enérgica y brillante, y desarrolló su sistema particular, que expuso primero en el *Fundamento de la doctrina de la ciencia* (1794); pero lo rehizo y reformó sin cesar, en lo sucesivo, para dejarlo más perfecto y de un acceso más fácil. En estos dos puntos de vista, jamás estuvo Fichte contento de sí mismo. La obra que mejor permite conocer sus ideas filosóficas es la *Primera introducción á la doctrina de la ciencia* (1797), con ayuda de la cual intentaremos aquí caracterizar provisionalmente el punto de vista de Fichte.

Según Fichte, puede haber dos sistemas filosóficos lógicos en sí. Llama al uno idealismo y al otro dogmatismo. Lo que la filosofía tiene que explicar es la experiencia. Nuestra experiencia contiene representaciones de las cosas. Tenemos que se puede, ó bien (con el dogmatismo) hacer derivar la representación de la cosa, ó (con el idealismo) la cosa de la representación. La elección que se hace entre estas dos posibilidades, depende de lo que uno es como hombre. Un sistema de filosofía no es un instrumento inanimado que se puede poseer ó alienar á capricho: brota del fondo del alma humana. La elección diferirá, según que el sentimiento de independencia y de actividad, ó el sentimiento de dependencia y de pasividad, tenga la supremacía en nosotros. Sin embargo, se revelará al análisis exacto (Fichte lo indica ya) que, desde el

punto de vista de la teoría pura, el idealismo está más favorablemente colocado que el dogmatismo. Porque de la cosa pura, de la existencia simple, no se podrá jamás hacer derivar una representación, una conciencia de la cosa y de la existencia. Es una inconsecuencia del dogmatismo que sea una doctrina, un sistema de pensamiento, y que, sin embargo, no pueda mostrar la posibilidad de que haya ideas. El dogmatismo (que comprende el materialismo, el espiritualismo y el espinosismo) es por esta razón una filosofía imposible. El idealismo, por el contrario, parte del pensamiento como del elemento original, y de éste procura hacer derivar, no las cosas mismas, que jamás se dan, sino la experiencia, nuestras ideas determinadas de las cosas. El oficio de la doctrina de la ciencia es entonces demostrar cómo nuestras ideas de las cosas provienen de la actividad del pensamiento, en tanto que ésta se impone límites determinados conforme á su naturaleza. La doctrina de la ciencia parte de la hipótesis de que no puede haber nada en el *yo* que no sea el resultado de la propia actividad del *yo*. Kant remontábase desde la pluralidad dada en el contenido de la conciencia á la unidad que la abarcaba; Fichte quiere partir á la inversa de la actividad original del *yo*, y hacer derivar de ella las formas particulares. Si esta obra la lleva á cabo, habrá construído la conciencia empírica real. Tiene por falsa la filosofía que no concuerda con la experiencia. Del método empleado por Fichte en esta investigación, hablaremos en la exposición especial de la doctrina de la ciencia. Se ha querido solamente indicar aquí el espíritu y la tendencia de la enseñanza dada por Fichte.

Fichte expuso su ética y sus teorías jurídicas en el *Derecho natural* (1796) y en la *Moral* (1798), siendo sin duda esta obra lo más fundamental que ha hecho. El carácter enérgico y violento de Fichte, así como las circunstancias, hicieron que su actividad no se desplegase en Jena sin tiranteces y sin serias disputas, que provocaron finalmente una catástrofe. Además de las diferencias con sus colegas de filo-

sofía, que no podían seguirle en su reforma de la filosofía de Kant, se produjo igualmente un conflicto con los teólogos. Estos estaban escandalizados de verle dar cátedra el domingo á los estudiantes sobre la ética práctica, y se enemistó con éstos por haber intentado vanamente reformar la vida brutal que hacía mucho tiempo reinaba en sus asociaciones. Este último conflicto fué tan violento, que Fichte, atacado en su casa, tuvo que abandonar Jena durante algún tiempo. Pero la lucha más seria y más considerable fué la *querella del ateísmo* (1799). Para comprenderla, es preciso caracterizar previamente el punto de vista de Fichte en la filosofía de la religión. No se comprende sino por la oposición del idealismo y del dogmatismo. Podría parecer que no quedaba absolutamente ningún lugar para otro principio que el pensamiento humano, que el *yo* humano; porque Fichte quería hacerlo derivar todo del pensamiento, del *yo*. Sin embargo, Fichte había ya rechazado esta frecuente equivocación en la primera exposición de la doctrina de la ciencia. Sin duda, Fichte plantea como principio que todo lo que se encuentra en la conciencia debe ser un producto del *yo;* pero demuestra, al mismo tiempo, que hay muchas cosas en nuestra conciencia que no tenemos conciencia de haber producido. El *yo* que conocemos en la experiencia está siempre limitado, incluso en un sistema de límites; tiene objetos (no-yos) fuera de él, que no ha creado él mismo. Debe, pues, haber en la conciencia un principio más extenso que el *yo* finito (empírico); en éste sólo, que Fichte llama el *yo* puro ó el *yo* infinito, debe buscarse la razón del mundo de los objetos ó de los límites, en los cuales nuestro *yo* infinito está incluído. La razón última de la limitación que da nacimiento á los «yo» finitos y á sus límites, no puede, pues, encontrarse por el camino teológico; porque ¿qué es lo que puede limitar una actividad infinita? Si nuestra conciencia tiene, por el contrario, razón de ver el ideal en el esfuerzo y en la aspiración, comprendemos por qué hay un mundo finito: sin resistencia no hay esfuerzo, sin medio no hay fin. El mundo real es la materia de nuestro deber. Y

la certidumbre de que la resistencia debe ser dominada por los progresos, de que podemos siempre cumplir nuestro deber y trabajar por la libertad espiritual completa, como por nuestro fin supremo; esta certidumbre, decimos, se funda sobre la idea de un orden de cosas que hace posible una conducta concienzuda y permite llegar al efecto completo, orden de cosas que no se manifiesta, verdad es, en la experiencia sensible, pero de la cual yo me siento parte integrante cada vez que obro por razones puramente ideales. La esencia de la religión consiste en que el hombre construye sobre este orden moral del mundo, sobre este algo divino superior á toda fragilidad terrestre, y considera cada uno de sus deberes como oriundo de este orden y como contribuyendo á su desarrollo. Porque, no es un orden que ha acabado una vez para siempre; se encuentra en un progreso continuo. Del mismo modo, no es un orden accidental que supone á su vez un ser ordenador fuera de nosotros. No hay inconveniente en que el hombre personifique sus experiencias de este orden del mundo en un sér particular, si eso sirve tan sólo para hacer más viviente la idea de este orden en la conciencia. Pero si se figura á Dios con los rasgos de un potentado de cuyo favor dependen placeres futuros, adora á un ídolo, y merece el nombre de ateo. Es inútil querer percibir el principio infinito (el puro *yo*, el orden moral del mundo) bajo forma de concepto: comprender quiere decir limitar. Desde el momento que algo es comprendido cesa de ser Dios, y todo lo que se llama idea de Dios es, necesariamente, la idea de un ídolo.

Fichte desarrolló sus concepciones en su disertación *Sobre el principio de nuestra creencia en una providencia divina* (1798), y habiéndosele lanzado una acusación gratuíta, las publicó en parte bajo una forma más acentuada en las obras magistrales de polémica: *Llamamiento al público* y *Defensa judicial* (1799). El conflicto se desarrolló de este modo. Como alguien en un opúsculo anónimo hubiese protestado violenta y acerbamente de la disertación de Fichte, el gobierno del Elector de Sajonia se quejó ante el gobierno de Weimar de

que se enseñasen doctrinas ateas en la Universidad de Jena, donde seguían igualmente los cursos algunos súbditos de aquel país. Fichte respondió con las obras de polémica citadas. En Weimar deseaban enterrar el negocio. No se quería violentar al gobierno del Elector, ni tampoco interrumpir la carrera de Fichte. Se deseaba solamente que Fichte se mantuviese tranquilo. Pero esto era contrario á su naturaleza, y dirigió una carta provocativa á un miembro del gobierno de Weimar. Todos los consejeros secretos, hasta el mismo Goethe, se indignaron, y Fichte fué expulsado duramente. Era un ataque flagrante á la libertad de la enseñanza, pues el gobierno se permitía en su misiva enunciar un juicio sobre la doctrina de Fichte. A pesar de las repetidas instancias de parte de los estudiantes, el gobierno persistió en su decisión y Fichte tuvo que marcharse de Jena.

Vivió entonces muchos años como particular en Berlín, ocupado en nuevas exposiciones de su sistema y en cátedras populares. Se ha creído encontrar una diferencia esencial de punto de vista entre las obras publicadas durante estos años y las publicadas en Jena. Hay, sin duda, una diferencia, pero no se puede hablar de ella como de algo esencial sino concibiendo la *Doctrina de la ciencia* en su primera forma como una tentativa llevada á cabo para hacer derivar todo del yo aislado, finito, empírico. Pero, como hemos visto, esta concepción es inexacta. Ya en sus primeros escritos, Fichte no enseña, realmente, el puro idealismo tal como lo define; porque admite algo que obra en nosotros sin que tengamos conciencia de ello. Cuando llama á este algo un yo, habla por analogía con la actividad consciente. Solo por medio de la extensión del yo, del yo empírico al yo infinito, extensión que se hace posible por esta analogía, puede sostener Fichte su idealismo y concebir toda realidad como fenómeno ó símbolo del pensamiento. En sus escritos posteriores enseña que este pensamiento (el *yo* infinito), cuyo fenómeno es todo, no es en sí mismo más que el fenómeno de una realidad absoluta, de una fuerza infinita, de una luz, de una vida que

no llega á nuestra conciencia sino por rayos fragmentarios. Subraya así más vigorosamente que antes el elemento místico (ó dogmático), situado más allá de todo pensamiento consciente, que ya había sido señalado en su primer exposición de la doctrina de la ciencia. Esto tuvo por consecuencia un cambio de sentimiento, á menos de que no sea, al contrario, el cambio de sentimiento el que haya traído el cambio de concepción. Fichte, en sus primeros escritos, insiste más bien sobre la aspiración y la acción de todos los instantes, sobre la actividad incesante, tanto que su religión, que consiste en la creencia de un orden moral del mundo, es esencialmente «la religión del gozoso hacer bien». Más tarde concede, por el contrario, mayor importancia á la vida que se hace sentir en nosotros y brota sin que nuestra voluntad y nuestra razón puedan producirla. Característica desde este punto de vista es la obra intitulada: *Método para llegar á la vida bienaventurada* (1806). En su obra póstuma *Los hechos de la conciencia,* son más fácilmente accesibles las ideas generales de Fichte sobre la filosofía y la psicología, que se formaron en sus últimos años. Las modificaciones indicadas van, naturalmente, acompañadas de un cambio de posición en la polémica de Fichte. Hasta entonces había atacado la ortodoxia y el dogmatismo. Ahora acomete contra la ilustración «vacía de ideas», la tendencia racional, estéril y negativa, que se complace en sus nociones secas y carece de todo sentido espiritual profundo. Esta polémica ofrece un interés particular en que le suministra la ocasión de exponer su concepto del desenvolvimiento histórico de la vida espiritual. Es lo que hace en la notable obra *Los grandes rasgos del siglo presente* (1806). Distingue aquí cinco períodos de desarrollo. Al comienzo reina *el instinto de razón,* se forma un grupo de individuos (el pueblo normal) en los cuales la vida está ordenada conforme á formas nobles y perfectas sin el socorro de la ciencia ó del arte. Cuando el pueblo normal, á consecuencia de acontecimientos sobrevenidos en la naturaleza, se dispersa entre los pueblos naturales de costumbres animales,

comienza la lucha entre la civilización y la barbarie. El segundo período comienza desde el día en que el resultado al cual llega la razón es presentado por individuos eminentes como ley y como norma para los demás. Es el período de la *autoridad*. Contra la autoridad se elevan la sed de libertad y la necesidad de comprender. Estas derriban la autoridad, pero con ella también la razón, que había conferido involuntariamente á la autoridad su contenido y su valor. No queda más que lo arbitrario individual y la sensibilidad en el período de la *libertad vacía*. Se vuelven las espaldas con desdén á las tinieblas del pasado, engreído con los conceptos adquiridos, de los cuales se hace la medida de todas las cosas, sin tener idea alguna de lo que se necesita para comprender algo. El carácter de esta época es «progreso y luces». Es evidente que Fichte quiere caracterizar así su propio siglo. Como señal distintiva del cuarto período, indica *la ciencia racional*, la inteligencia verdadera y universal, dotada de la ciencia plena é íntegra de la magnitud del objeto. Pero el conocimiento solo no basta; no se conseguirá el fin sino formando un *arte racional*, un arte que se propone ordenar todas las relaciones humanas conforme á la ciencia racional. Fichte llama la atención consignando que el tercer período ofrece un contraste categórico con todos los demás. Tiene un carácter negativo, mientras que en todos los demás reinan fuerzas positivas (instinto y autoridad ó ciencia y arte). Es un período de transición; y Fichte admite con Kant y con Schiller á decir verdad, tres estadios: un estadio positivo, un estadio negativo y un nuevo estadio positivo, de suerte que las nuevas fuerzas positivas se agranden por la disolución. No satisfecho de la época moderna y, en particular, de la tendencia crítica y racionalista del siglo XVIII, espera un período nuevo animado de una necesidad más profunda y que posea mejores medios para comprender y dirigir la vida.

Los grandes acontecimientos de la época suministraron pronto á Fichte ocasión de dirigir palabras aún más terminantes á sus contemporáneos y á su país. Después de la ba-

talla de Jena, Berlín fué ocupado por los franceses, y Fichte marchó á Königsberg, donde enseñó algún tiempo. Habiendo caído esta ciudad en poder del enemigo, residió durante cierto tiempo en Copenhague. Después de la celebración de la paz regresó á Berlín, que tuvo aún durante muchos años una guarnición francesa. Volvió entonces para Prusia la época del renacimiento, y Fichte pertenecía al grupo de hombres distinguidos que contribuyeron por el pensamiento, la palabra y los actos, al despertar de su nación. Durante el invierno de 1807 á 1808, pronunció en Berlín sus célebres *Discursos á la nación alemana*. El combate por las armas ha terminado provisionalmente; se trata ahora de luchar en el dominio de los caracteres y de las ideas. La nación no puede dirigir ya su vida exterior. Pero dispone aún de la educación de la juventud. Hay que aprovecharse de esto para crear una generación que tenga la fuerza de proponerse grandes cosas y sacrificarse por ellas. No es una clase particular; es todo el pueblo el que debe ser sacudido, y se trata ante todo de permitir al carácter desarrollarse libremente. Hay que buscar el punto de partida en una necesidad original y en un instinto común á todos los hombres, porque la educación no puede dar á un hombre nada que no tenga ya, al menos en el estado de disposición. Cada hombre tiene necesidad de respeto, al menos del respeto de otro, si no siente la necesidad de respetarse á sí mismo. En su punto culminante, este sentimiento engendra la facultad de formarse modelos de acción de una manera libre é independiente. Solo estos modelos formados con un espíritu libre é independiente, pueden excitar un vivo sentimiento: lo que se toma del exterior no obra de esta manera; el pueblo alemán, en razón de la afición y del celo que muestra por la libertad espiritual y por la independencia interior de la creencia y del pensamiento, será susceptible de adquirir tal educación. Es el pueblo de donde han salido la reforma de Lutero, la filosofía de Kant y la pedagogía de Pestalozzi. Los pensamientos fundamentales de Pestalozzi son desarrollados en un magnífico estilo por Fichte. Durante

su estancia en Suiza, había tenido conocimiento de las ideas del gran pedagogo (1).

Fichte fué nombrado profesor en la Universidad establecida en Berlín (1810). Cuando estalló la guerra de la Independencia, tenía intención (como ya en 1806) de lanzarse á la vida pública como orador. No lo hizo. Fué, sin embargo, víctima de la guerra: atacado de una fiebre contagiosa, que su mujer había contraído cuidando heridos, murió de esta enfermedad el 27 de Enero de 1814.

b)—**Doctrina de la ciencia.**

Es la «doctrina de la ciencia», en su forma original, lo que constituye la contribución más considerable que Fichte ha aportado á la discusión filosófica, y ésta es la que consideraremos aquí. Se trata de encontrar el primer principio de todo saber. Al fijar mi atención sobre mi conciencia ordinaria, encuentro que puedo pensar tanto en mí mismo (en el yo), como en algo que no soy yo mismo (en el no-yo). Pero, aun cuando yo piense en el no-yo, no se puede realizar esto sino por una actividad espiritual, una actividad del *yo*. El *no-yo* no existe sino por una función del *yo;* únicamente porque está planteado. Acaso nos sentimos obligados ó constreñidos á representarnos ciertas cosas, á las cuales atribuímos la realidad. La limitación supone algo que es limitado. La condición de todo saber es la actividad libre, infinita, del espíritu, que aparece determinada ó ligada con toda representación particular, pero que no está encadenada absolutamente á alguna. Esta actividad original no se produce en nuestra conciencia inmediata; no encontramos más que sus diversos resultados. No tenemos jamás inmediatamente concien cia de nuestra voluntad y de nuestra actividad. Percibimos

(1) Sobre la influencia que las obras posteriores de Fichte ejercieron sobre el progreso de Dinamarca, gracias al ascendiente que tomaron sobre la juventud de Grundtvig, he hecho algunas observaciones en una exposición de la filosofía danesa en el siglo XIX. (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. II.)

los obstáculos y los resultados; pero no lo que es limitado y lo que produce los resultados. El primer principio se enuncia, á decir verdad, no sobre un «hecho», sino sobre una acción, como lo indica Descartes por su: *Cogito, ergo sum*; y Kant por su síntesis. Para descubrir esta actividad original (el *yo puro)*, es menester la reflexión y la abstracción, la facultad de adherirse á la idea de una actividad indivisible é ilimitada, para la cual la oposición del sujeto y del objeto, de la acción y del resultado, no es válida. Una especie de intuición superior, una intuición intelectual, es necesaria para comprender lo que no se presenta á la concepción inmediata y no se deja formular en concepto, supuesto que todo concepto supone una oposición. Es menester energía espiritual é independencia para descubrir ese fondo activo de nuestro sér. La mayoría de los hombres podrían más fácilmente considerarse como un resto de lava en la luna, que como una pura actividad espiritual. Así la «doctrina de la ciencia» rechaza absolutamente la hipótesis de un alma distinta separada del cuerpo, que fuese una «esencia» ó una «substancia» aparte, como enseñaba la metafísica espiritualista. (Esto es lo que Fichte expresa muy claramente en una obra posterior: «La existencia de un alma se niega pura y simplemente, y todo este concepto es rechazado como una mala ficción. Y eso es, no una cosa accesoria, sino un criterio muy esencial de nuestro sistema. Con la hipótesis del alma no es posible avanzar ó mantenerse en este sistema.» *Los hechos de la conciencia*, pág. 105 y siguientes; Stuttgart y Tubinga, 1817) (1)

Pero este primer principio de una actividad espiritual, concebida como el origen de todas las cosas que existen en la

(1) Véase cómo Fichte se representa las relaciones del *yo* y del cuerpo: el cuerpo es la forma exterior, material, bajo la cual el *yo* debe presentarse para poder traspasar los límites materiales. El *no yo* reviste la forma del espacio; el *yo* también debo hacerlo. «La materia no puede ser expulsada de su espacio sino por otra materia; y así el *yo* debiera ser, pues, materia como fuerza activa en un mundo material, es decir, un cuerpo

conciencia, me explica que haya en la conciencia otra cosa aún que el *yo*. Hay que plantear, pues, un segundo principio que no deriva del primero. Si el primero se formula: *El* YO *se pone á sí mismo*; el segundo se formulará: *El* YO *pone un segundo* NO YO. El segundo principio se encuentra como el primero cuando se reflexiona en lo que está dado en la conciencia. Ahora aparece la necesidad de unir entre sí los dos principios, de producir una síntesis por la combinación de la tesis y de la antítesis, y eso es posible cuando se plantea un tercer principio: *El* YO *pone un* YO *limitado, como opuesto á un* NO-YO *limitado*. Por medio de esta síntesis volvemos á la conciencia inmediata, que no se explica admitiendo que el *yo* se pone absolutamente, sino solamente suponiendo una limitación recíproca, una acción mutua del *yo* y del *no-yo*.

El método aplicado por Fichte puede ser denominado método de antítesis. Se comienza por sentar un principio, que pone de relieve un punto esencial de la cosa; luego otro principio, que pone de relieve el punto opuesto (que no deriva del primero); después se aspira á unir los dos principios. La necesidad de encontrar una unión de los principios opuestos se halla precisamente en el primer principio: que todo en la conciencia es debido á una actividad intelectual indivisible, de donde se sigue que la relación de oposición no puede ser fundamental. Por limitada que sea nuestra conciencia (la conciencia finita, empírica), el *yo* puro es el origen último, no solamente de toda su actividad, sino de toda su pasividad.

No nos ocuparemos del empleo que hizo Fichte de este método, en el cual cada síntesis reaparece siempre como tesis para hacer llegar á una nueva síntesis como combinación con una nueva antítesis. Este método tiene gran valor; pero en

---

inmediatamente dado, determinado y limitado en el espacio... La resistencia reside en la materia, y así la fuerza debe ser comprendida en este mismo ambiente de la materia.» *Los hechos de conciencia*, p. 81, 85; 1817. Vid. *Derecho natural*, § 5 — Compárese esta concepción de Fichte con la concepción de Kant, de que ya se habló en la nota de la página 88.

Fichte se hizo arbitrario en el detalle é infecundo, porque su aplicación exige un análisis más detallado de la experiencia y del caso que nos ocupa, una psicología más extensa que aquella de que disponía. Lo que se propone es hacer derivar las formas y los principios que aún se habían planteado en Kant en el estado absolutamente esquemático. Encuentra el principio de identidad contenido en el primer principio: el principio A=A es verdadero en el origen del yo, en su actividad pura y constante, idéntica á sí misma. La forma del tiempo nace cuando diferentes actos del *yo* (posición del *yo*, posición del *no-yo*) son posibles de tal suerte, que dependan unos de otros en un orden determinado. La forma del espacio nace cuando diferentes determinaciones del no-yo se ponen cada una aparte, pero sin interrupción y sin depender unas de otras, por un orden determinado en el tiempo. El principio de causalidad está contenido en el tercer principio, que exige la limitación recíproca, es decir, la acción recíproca del *yo* y del *no-yo*. Si se conciben las diferentes determinaciones del *no-yo* como dependiendo, al mismo tiempo, recíprocamente unas de otras, se transporta involuntariamente al *no-yo* el concepto de la acción del *yo*, cuya esencia expresa. Fichte no puede y no quiere deducir sino las formas generales de la conciencia empírica, pero no el contenido empírico, individual y particular (1).

(1) Fichte ha declarado muchas veces que no se puede deducir de principios universales el contenido particular de la experiencia y de la vida, y lo ha hecho con más claridad y belleza acaso en sus lecciones *Sobre la esencia del sabio* (Berlín, 1806), pág. 33 y siguientes. «La vida temporal no puede ser comprendida, en general, sino según su esencia, como representación de la única vida original y divina; pero, en particular, según el contenido que le es propio, hay que vivirla y sentirla, y no puede ser reproducida en la inteligencia y en la conciencia sino á consecuencia de esta prueba...; en toda parte individual de la vida humana queda algo que no pasa completamente al concepto, y que, precisamente por esta razón, no puede ser tampoco anticipado ó reemplazado, sino que debe ser inmediatamente vivido en el momento en que debe entrar en la conciencia; es lo que se llama el dominio de la experiencia pura y simple.» Si se desdeña eso, «se perderá la vida

En el conjunto de la imagen del mundo que se presenta á la conciencia ordinaria, tenemos, pues, según Fichte, el resultado de una actividad involuntaria é inconsciente para nosotros mismos. Del mismo modo que proyectamos las cualidades sensibles, proyectamos el tiempo, el espacio, la identidad lógica, la causalidad. No se sigue de ahí que nuestra imagen del mundo sea una ilusión. El concepto «ilusión» se aplica solamente por oposición á la realidad; pero esta oposición cae aquí por su base, ó más bien: la verdadera realidad consiste en la actividad que produce en nosotros, á sabiendas, la imagen del mundo dentro de nuestra conciencia, y esta actividad es una actividad *necesaria que se ejerce conforme á ciertas leyes*. Sólo la reflexión filosófica, que debe distinguirse bien de la conciencia práctica ordinaria, descubre esta fuerza, profundamente oculta, que obra en todos los «yo» finitos, y ella es así la única que comprende cómo la misma imagen del mundo puede formarse para todos los «yo». Tal es la solución que aporta Fichte al problema del conocimiento.

Para comprender el método, así como los resultados de Fichte, hay que recordar que el segundo principio no deriva del primero. Su método antitético se distingue así de lo que se llama el método dialéctico de Hegel. Y al mismo tiempo se desprende de él una limitación de la filosofía puramente teórica, á la cual el mismo Fichte concede más importancia, y que es altamente característica de su sistema. Porque en-

---

á fuerza de querer explicarlo». En lo que es menester considerar así como dado, Fichte coloca en primer lugar la naturaleza individual, determinada, de cada *yo*. «El punto en que nos encontramos nosotros mismos, cuando nos hacemos dueños por primera vez de la libertad, no depende de nosotros; la línea que desde este punto describiremos en toda la eternidad, y concebida en todo su desarrollo, depende absolutamente de nosotros.» (*Doctrina de la ciencia*, pág. 267, 2.ª edic.) Aun cuando se pudiese dar una explicación ética de la limitación del *yo* puro á *yos* finitos, eso no sería dar una explicación de la naturaleza individual, determinada, del *yo* particular. En sus exposiciones posteriores, Fichte llama á esta escisión en individualidades particulares, una *projectio irrationalis*.

tonces se plantea esta cuestión: ¿Por qué el *yo* (el *yo* puro) crea ó pone un *no-yo* en sí mismo? ¿Por qué la actividad pura, idéntica á sí misma, es interrumpida? ¿Por qué la línea recta de la actividad original se convierte en una línea curva? Fichte declara que esta cuestión no puede resolverse teóricamente. Para explicar este choque ó esta flexión, habría que admitir una fuerza fuera de la fuerza absoluta, lo cual sería una contradicción. Sólo por nuestra conciencia moral, que propone la aspiración y el esfuerzo, la lucha á sostener para realizar grandes fines como el ideal, podemos comprenderlo. Porque el esfuerzo supone límites; la lucha supone la resistencia. El mundo del «no-yo», de objetos que se nos pone, tiene así la importancia ética de que el trabajo y la lucha se hacen posibles. La naturaleza es la materia de nuestro deber. Fin significa objeto, y objeto significa resistencia. No hay ética sin un sistema de límites. Nuestro fin supremo es la libertad y la autonomía que adquirimos en combatiendo todos los obstáculos de nuestro *yo*. La filosofía práctica encierra así la clave de la filosofía teórica.

La filosofía práctica, lo mismo que la filosofía teórica, presupone el primer principio. La energía con que Fichte señala la actividad original como el primer elemento de nuestro ser, cuando establece este principio, adquiere una importancia particular para la ética. Hay una necesidad primitiva de obrar por obrar, abstracción hecha de incitaciones y de deberes exteriores. Esta inclinación se manifiesta tanto en la conciencia como en el instinto de naturaleza. El imperativo categórico de Kant, que no podía explicar él mismo, se hace inteligible gracias á esa necesidad primitiva de la actividad á toda costa, y no se comprende menos la indocilidad de las inclinaciones sensibles. Las diferentes cosas ú objetos de la naturaleza, nos aparecen desde un principio como simples medios ú obstáculos para la satisfacción de sus inclinaciones bajas ó elevadas. Nuestro concepto del mundo es práctico desde un principio. «El sistema íntegro de nuestras ideas, dice Fichte en la *Doctrina de la ciencia* (segunda edición, pá-

gina 208), depende de nuestra inclinación y de nuestra voluntad.»

ÉTICA

Al adherirse á ciertos objetos variables, según el carácter particular de cada individuo, la tendencia y la actividad originales se presentan como inclinación natural y aspiran al poder. El goce nos hace depender de los objetos. Pero en razón de lo infinito de esta tendencia y esta actividad que expresa mi independencia con respecto á toda cosa dada, de todo objeto puede formarse en mí una conciencia, una reflexión que me señalan otras posibilidades fuera de las cosas inmediatamente dadas. De ahí viene mi libertad. Es una misma é idéntica libertad la que se manifiesta á la vez en la inclinación natural, así como en la reflexión y en la libertad y la que puede libertarnos de toda dependencia sensible. La inclinación natural y la inclinación á la libertad no tienen necesidad de combatirse: la satisfacción del instinto aislado de naturaleza puede, en efecto, realizarse de tal manera, que llega á ser el medio de realizar más libertad y más independencia. Así se da la ley ética: *cada acción particular debe entrar en una serie que me lleva á la libertad espiritual plena é íntegra.* Por eso, el *yo* infinito es realizado en el mundo empírico. Las barreras levantadas se derriban. El fin es infinito, pero es posible aproximarse a él constantemente, porque cada término alcanzado sirve de nuevo punto de partida. Cuando las dos formas que expresan la inclinación primitiva (inclinación natural é inclinación á la libertad) están en armonía, tenemos un sentimiento de respeto de nosotros mismos, un sentimiento de placer en extremo diferente del goce sexual, que sería preferible no llamar placer. En el caso contrario, tenemos un sentimiento de desprecio hacia nosotros mismos. La facultad de tener tales sentimientos la llamamos conciencia. Sólo es moral el acto que emana de la conciencia. Obrar conforme á una autoridad, es no tener conciencia. El primer precepto dice: *Tu obrarás según la conciencia de tu deber.* Y

yo adquiero esta convicción comparando la acción proyectada, no sólo con mi concepción actual, sino aun con toda concepción que pueda figurarme, es decir, averiguando si yo podría reconocer como mía esta acción en toda la eternidad. El mal moral emana de la pereza. Pereza en reflexionar, en elevarse por encima del presente, repugnancia á prescindir del estado actual, inclinación á quedar á la zaga. La pereza lleva después á la cobardía y á la falsedad, se prefiere la esclavitud al dolor, se sirve uno de las apariencias para ocultar lo que no se quiere mostrar con el rostro descubierto. Pero ¿cómo es posible despertar la inclinación á la libertad allí donde no existe? El hombre ¿no puede disolver su propia fuerza? La respuesta se encuentra en la doctrina de un instinto racional que Fichte desarrolló más tarde en los *Grandes rasgos de la época presente*, pero que se encuentra ya en la *Moral*. En algunos individuos, el instinto espiritual primitivo puede ser tan fuerte que los eleve, de una manera inexplicable para ellos mismos y para otro, por encima de los datos sensibles. Tienen una especie de *genio de la virtud*. Obran entonces sobre los demás hombres como modelos y estimulantes. Fichte encuentra aquí la explicación del nacimiento de las religiones positivas. Naturalmente, los individuos dotados de una fuerza de espíritu tan profunda, y los que sufren la influencia de su personalidad, considerarán como una maravilla la facultad que se desarrolla en ellos y las acciones que de ellos emanan. No puede explicarse sin duda por su *yo* empírico. La creencia en tal milagro tiene su importancia cuando es un medio de despertar la energía y la atención adormecidas. Es, pues, de una importancia capital que el hombre viva con otros hombres. Sólo entre los hombres se es hombre y, en efecto, los diversos individuos no tienen más que un solo fin: la realización de la idea del *yo*. Mi personalidad no es para mí, éticamente hablando, la cosa suprema. Pero es el único medio por el cual puedo perseguir el fin supremo. Consigo mi fin igualmente si otros hombres obran moralmente. Si cada cual sigue su propia con-

vicción, todos trabajarán en el desarrollo de la autonomía suprema é íntima y en la realización de la razón en una sociedad de seres libres. Lo que en lenguaje religioso se llama la congregación de santos no es otra cosa que la manifestación del *yo* puro en la colectividad de los seres razonables. Comparado á este fin infinito, el individuo no es más que un medio y un instrumento de una importancia infinitesimal. Se trata para el individuo de aniquilar su individualidad, no en una meditación mística, sino trabajando activamente en el fin eterno. Fichte se expresa con más vigor aún en sus escritos posteriores sobre esta importancia insignificante de la personalidad individual, lo que ofrece una extraña contradicción con el valor que en otros pasajes concede á la individualidad (1). Finalmente, la individualidad se convierte para él en una barrera que debe ser arrasada, en una negación que se debe suprimir. El *yo* puro aniquila al *yo* empírico. Fichte llega aquí á la Némesis. Buscaba un fundamento absoluto á su ética asociándola estrechamente á su especulación, y acaba por destruir su ética. Pero mientras avanzaba por este camino, antes de precipitarse en aquel abismo especulativo, había encontrado ideas éticas de un valor permanente.

En la ética de Fichte propiamente dicha, es preciso mencionar su concepto de la Iglesia y del Estado. Concibe la Iglesia, como una asamblea de individuos reunidos con el fin de estimular y de fortificar la convicción moral. El fundamento común está constituído por símbolos, por formas alegóricas, bajo las cuales los más altos pensamientos pueden obrar sobre todos, así iletrados como doctos. Sólo por medio de tales símbolos es posible una acción espiritual general y recíproca. Porque para los pensamientos más elevados bajo su forma

(1) Véase á este propósito mi *Etica*, VIII, 4 (edición alemana, pág. 118 y siguientes).—Lowe: *La filosofía de Fichte*, Stuttgart, 1862, pág. 155 á 158, ha puesto en claro la resuelta contradicción que hay entre la teoría de la individualidad de Fichte y otros elementos de su sistema.

pura, científica, será imposible conseguir una inteligencia universal y una armonía general. El símbolo es accesible á todos por su forma imaginada, y al mismo tiempo, indeterminado en su interpretación. Esto es lo que constituye su valor. Aun cuando el profesor que enseña al pueblo la moral, no atribuya al símbolo un valor absoluto, podrá emplearlo, si lo hace con el entusiasmo y con el deseo ardiente de obrar sobre la vida espiritual de otro (1). El espíritu del protestantismo exige, sin embargo, que todos los símbolos estén desarrollados en formas lo más claras y más perfectas posibles. Todos los símbolos (aun las ideas de un Dios personal y de una inmortalidad impersonal) son meramente provisionales. La medida de los símbolos es el grado en que permiten hacer clara y viviente la idea de un orden superior del mundo, de un orden moral del mundo. Del mismo modo que todo símbolo eclesiástico es un símbolo provisional, del mismo modo todo Estado dado no es más que un símbolo provisional. El Estado no tiene jurisdicción sobre lo exterior del hombre, y, según Fichte, hay que distinguir cuidadosamente de la ética la doctrina del derecho. Esta se funda sobre el principio siguiente: todos los que (por una ú otra razón) quieren vivir con los demás deben restringir su libertad, con respecto á la libertad de otro. El derecho se funda en el conocimiento recíproco de este principio. La única tarea del Estado consiste en ejercer el derecho, y, en caso de necesidad, obligar al individuo á reconocer la libertad de otro (en lo que concierne al cuerpo, á la propiedad y á la conservación personales). Pero no solamente mientras que no está realizada esta seguridad encuentra Fichte el Estado imperfecto. Sostiene (y en

(1) En su obra de juventud *Crítica de toda revelación*, página 225 (Königsberg, 1793), Fichte declara que el vivo deseo de ejercer una influencia moral y la firme convicción de que eso no puede llevarse á cabo sino por medio de la idea de una revelación, pudieran producir una creencia momentánea al menos, gracias á la influencia de la inspiración sobre la imaginación. El deseo de que la revelación sea verdadera puede ser legítima si este mismo deseo es éticamente motivados (*Ibidem*, pág. 216.)

eso se sobrepone manifiestamente al concepto de Estado jurídico ó de policía simple) que el Estado no puede exigir que se reconozca la propiedad de todos los hombres, si no se esfuerza por conseguir que todos posean una propiedad. Cada cual debiera poder vivir de su trabajo. No debiera haber en el Estado ni miserables ni ociosos. La beneficencia no es más que un expediente deplorable y equívoco. Ya en sú *Derecho natural* y en su *Moral*, indica ideas que van en el sentido de lo que más tarde se ha llamado el socialismo. En *El Estado comercial cerrado* (1800), exige que el comercio universal se confíe al Estado, á fin de que el desarrollo económico de cada nación sea más independiente y más natural. No teme que las relaciones de los distintos países sufran por esto; es la ciencia, y no el comercio, el vehículo de estas relaciones, en cuanto que tienen un valor real. Como se ha dicho, con razón (véase el estudio de Gustavo Schmoller sobre Fichte en los *Jahrbücher für Nationalokonomie und Statistik*, 1865), Fichte es el primer autor socialista en Alemania. Su política, á pesar de la distinción profunda del derecho y de la moral, se basa sobre puntos de vista éticos. En las exposiciones de la doctrina del derecho y de la política que dió en los años posteriores, hace notar que un Estado que debe elevar á los hombres á la libertad sacándolos de la violencia y por medio de la violencia, no puede conseguir este fin si no se esfuerza en procurar á todos los individuos la propiedad, el descanso y los medios de llegar á una cultura más elevada.

2.—FEDERICO-GUILLERMO-JOSÉ SCHELLING

a)—El período de la filosofía de la naturaleza.

Schelling es el filósofo clásico del romanticismo. Fichte está aún cerca de la filosofía crítica, y distingue prudentemente entre la conciencia y su contenido; es romántico por su tendencia á invocar lo ilimitado, tendencia que reemplaza en él á la idea kantiana de un progreso indefinido. Pero en Schelling encontramos la inclinación, muy romántica, á

embriagarse de un contenido que es percibido más bien por medio de la intuición y del simbolismo, que por medio del análisis. Así se embriaga, primero de naturaleza y de arte, luego de religión. Dada esta tendencia, no es sorprendente que, comenzando como discípulo y colaborador de Fichte, no haya tardado en encontrar su *yo* demasiado pobre. La tendencia de su pensamiento aspiraba á las grandes intuiciones simbólicas, donde pueden ponerse de relieve, y al mismo tiempo contemplarse en su unión, las oposiciones de las cosas. La contemplación era para él el ideal, y si insistía en sus especulaciones sobre las antinomias, era para dar amplitud y relieve á sus imágenes. Fichte, por el contrario, hacía resaltar las antinomias, porque eran para él la condición del trabajo, de la lucha y del progreso. La filosofía de Fichte era, á decir verdad, siempre y en todo una ética; Schelling no se ocupó del todo de la ética.

Schelling nació el 27 de Enero de 1775 en Leonberg, en Wurttemberg. Desde la edad de dieciséis años fué á estudiar á Tubinga. Como los otros estudiantes, fué vigorosamente influído por la Revolución francesa; se creyó encontrar en él al autor de una traducción alemana de *La Marsellesa*, lo cual provocó contra el joven estudiante una ruda reprensión del duque Carlos. Estudió primero la teología, se interesaba por la mitología y en la explicación histórica de la Biblia. Desarrolló la *Doctrina de la ciencia*, de Fichte, en diferentes disertaciones que datan de los años 1794 y 1795. Una temporada que pasó en Leipzig como preceptor de dos jóvenes aristócratas, le permitió hacer estudios sobre las ciencias de la naturaleza, y allí escribió su primera obra sobre la filosofía de la naturaleza: *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797). Al principio, concebía su filosofía de la naturaleza como un suplemento á la *Doctrina de la ciencia;* más tarde le determinó á llevar violentamente la contraria á esta doctrina, y se suscitó una polémica acerba entre los antiguos amigos. Desde 1798 era profesor en Jena, donde había sido llamado gracias á la influencia de Goethe, de Schiller y de Fichte; en

Jena se constituyó, propiamente, la Escuela romántica. Los hermanos Schlegel con sus mujeres de talento, Novalis, Tieck, Steffens y otros más se encontraron allí con Schelling, y en esta «república de déspotas» las ideas poéticas, religiosas, filosóficas y físicas, fluían á torrentes tan pronto en conflicto como en armonía. Federico Schlegel escribe á Schleiermacher: «Todo va aquí cabeza arriba, á troche y moche: religión y Holberg, galvanismo y poesía.» Dorotea Schlegel da una pintura análoga: «Todo anda revuelto; conversaciones sobre arte y grandes orgías (1).» En aquella época, el entusiasmo por la naturaleza y por el arte era el más fuerte en Schelling; el entusiasmo religioso de Novalis y de Tieck llegó á excitar en él, por oposición, un entusiasmo antirreligioso, que encontró su expresión poética en una *Profesión de fe epicúrea*, que debía ser impresa en el ATENEO de ambos Schlegel, pero que fué retirada por consejo de Goethe. Schelling hizo imprimir más tarde una parte de ella en su *Revista de física especulativa;* se encuentra íntegra en la obra: *Extractos de la vida de Schelling* (Leipzig, 1869), I, pág. 282 y siguientes.

(1) Las cartas de Federico Schlegel y de su mujer á Schleiermacher, se encuentran en la obra *Extractos de la vida de Schleiermacher*, en cartas, tomo III, págs. 129, 132 y 134, Berlín, 1861.—Sobre la manera extravagante con que Federico Schlegel convirtió la doctrina de la ciencia de Fichte en «ironía» romántica, remitimos á Kierkegaard: *Om Begrebet Ironie (Sobre el concepto de la ironía)*, págs, 287-320, Copenhague, 1841. En lo que atañe á la descripción que hace Kierkegaard de Schlegel, hay que considerar, sin embargo, que sólo tiene en cuenta la novela *Lucinda*, que indica un punto de oscilación extrema en la evolución de Schlegel. En los fragmentos contenidos en la revista *Athenaum* y en otros pasajes, Schlegel ha desarrollado el concepto bajo un aspecto mucho más considerable, como la expresión de la facultad de profundizar ciertos dominios ó individuos como si fuesen todo, y de penetrarlos así en toda su originalidad, facultad que supone un infinito interior en el que posee esta misma facultad: hay que ser uno mismo un universo para poder comprender á otros hombres como partes particulares del universo. (Vid. *Athenäum*, I, 2, pág. 31 y siguientes); Este concepto expresa el método histórico bajo un aspecto esencial; pero pueden dársele tantas vueltas que se convierte en arbitrariedad y en sensibilidad pura. La escuela romántica estaba en una vibración perpetua. Este romanticismo flota en-

Las líneas siguientes caracterizan la filosofía de la naturaleza de Schelling, en el sentido de que tendría más carácter en verso que en prosa: «La verdadera religión, como un hálito, como un rayo, debiera taladrar la piedra, y el enredo de los musgos, las flores, los metales y otras cosas; revelarse en jeroglíficos sobre todas las cimas, en todos los valles.....; remontarse al manantial juvenil del pensamiento que recrea la naturaleza rejuvenecida; es una fuerza, una pulsación, una vida, una alternativa de expectativas y de aspiraciones.»

Además de las *Ideas,* hay que citar aún las obras siguientes, en que expone su *Filosofía de la naturaleza: Primer boceto de un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799) é *Introducción al boceto de un sistema de la filosofía de la naturaleza,* ó: *Del concepto de la filosofía especulativa* (1799). En el *Sistema del idealismo transcendental* (1800), expone «la filosofía de la naturaleza» en su alianza con «la doctrina de la ciencia», y proclama que la intuición artística es el único órgano que permite concebir la unidad interior del espíritu y de la naturaleza, del sujeto y del objeto, el único punto de vista en el cual desaparecen las antinomias de la existencia; sobre todo la de la teoría y de la práctica. En 1801 comenzó una exposición sistemática y abstracta de su doctrina *(Exposición de mi sistema,* en el segundo volumen de la *Revista de fi-*

---

tre un *en cuanto á mí* indomable (identificando el *yo* puro con el *yo* empírico) y el abandono místico de la propia personalidad (haciendo desaparecer el *yo* empírico, en el *yo* puro, infinito). El espacio intermediario entre los dos polos está colmado por el vivo anhelo de embriagarse de todas las formas de la vida moral (poesía, filosofía, religión) y con preferencia de todas juntas. En suma, ni la poesía, ni la ciencia podía satisfacer este anhelo. No es, pues, extraño que se haya arrojado finalmente en los brazos de la Iglesia católica, cuya doctrina y culto han sido respetados por la división moderna de los diferentes dominios del espíritu Así, Dorotea Schlegel escribe más tarde (1806 ó 1807) á Schleiermacher: «Consuelos, confidencias, amor, música, pintura y lágrimas bienhechoras: he aquí lo que yo encuentro en la Iglesia.» *(Extracto de la vida de Schleiemacher,* III, pág. 416.) Esta transición corresponde en Schelling al paso al período de su especulación en que predomina la filosofía de la religión.

sica especulativa), que dejó, no obstante, sin acabar. El *Método de los estudios académicos* (1803) nos ofrece, al contrario, una exposición enciclopédica de las ideas filosóficas de Schelling bajo una forma más libre, tales como se formaron hacia el fin de su primer período. Una nueva fase, y poco después una notable interrupción, se producen en su producción después de su partida de Jena (1803). Pero antes de considerarlo en el segundo gran período de su pensamiento, el de la filosofía de la religión, hay que bosquejar y caracterizar la «filosofía de la naturaleza».

Al principio, Schelling exigía, precisamente en nombre del idealismo, un reconocimiento más positivo de la naturaleza de lo que consentía el sistema de Fichte, para quien la naturaleza no era más que límite ó medio. Los misterios del mundo espiritual, dice, no pueden resolverse si no aprendemos á conocer la naturaleza de tal suerte, que no sea ya para nosotros un poder extraño. En Fichte, la naturaleza es solamente objeto; pero el objeto no se hace inteligible si no es de la misma substancia que el sujeto. La naturaleza no puede comprenderse si no lleva la huella del espíritu. Y si las fuerzas que obran en el espíritu se encuentran ya en la naturaleza, podemos comprender cómo el espíritu se desarrolla en la naturaleza. La naturaleza es entonces como una odisea del espíritu, como la tendencia á remontar de la forma y de exterioridad que lo envuelve en la naturaleza, y á volver á sí mismo y á su interioridad.

Las modernas ciencias naturales habían tratado de reducirlo todo al movimiento en la naturaleza, á explicarlo todo por la acción recíproca de las partículas materiales. Si esta explicación penetra en la esencia de la naturaleza, todo elemento ideal debe negarse, ó bien es preciso admitir que este elemento ideal se introduce de fuera en la naturaleza. Pero explicar la finalidad de la naturaleza por la intervención de un entendimiento divino, según Schelling *(Ideas,* segunda edición, pág. 63) no es filosofar, sino hacer piadosas meditaciones. Por lo demás, el gran problema filosófico persiste:

¿*cómo conocemos* el sistema entero de causas y de efectos que forma el mundo? ¿cómo este sistema *nace* para nosotros? El naturalista vive en la naturaleza como en una realidad inmediatamente dada; pero la filosofía de la naturaleza pregunta cómo puede dársenos. (Vid. *Ideas*, segunda edición, páginas 4, 27 y sigts.) El mismo problema se plantea para el origen de la sensibilidad en la naturaleza. ¿Cómo el organismo puede llegar á ser su propio objeto? (*Primer boceto*, página 174)(1).

Nadie dudará de que hay en eso un problema real y de que, desde el punto de vista de la filosofía idealista, tanto como desde el de la ciencia real, está realmente planteado. Para que el aspecto espiritual de la existencia sea inteligible, es menester que otras fuerzas obren en la naturaleza, y que se encuentran otras propiedades que las que la ciencia mecánica de la naturaleza conoce y ha expresado por sus leyes. Schelling resuelve este problema de la manera siguiente: el dualismo de una fuerza que llega hasta lo infinito y de una fuerza limitante, que Fichte había demostrado residir en la conciencia, debe encontrarse en la naturaleza entera. La vida de la conciencia que se basa sobre una contradicción (duplicidad), la naturaleza íntegra, de donde sale la vida de la conciencia, debe presentar fuerzas opuestas, en grados de potencias inferiores solamente ó, para recordar á Leibnitz (Vid. *Sistema del idealismo transcendental*, pág. 190), todas las fuerzas de la naturaleza son fuerzas representativas en grados diferentes. La materia es espíritu que dormita, el espíritu en equilibrio, y el espíritu es la materia en formación.

---

(1) Cuando Schelling dice: «La sensibilidad en cuanto fenómeno está en el límite de los fenómenos empíricos, y todo en la naturaleza está ligado á su causa, que es la causa suprema» (*Primer boceto*; pág. 174); esta expresión recuerda la de Hobbes: de todos los fenómenos de la naturaleza el más extraño es que algo pueda ser fenómeno, de suerte que si los fenómenos son los principios del conocimiento de cualquier otra cosa, la sensibilidad es á su vez el principio de los principios: *De corpore*, XXV, 1, (Veáse la exposición de la filosofía de Hobbes en el volúmen 1.º de esta obra).

Pero Schelling no se atiene á un principio ó postulado general. Cree poder mostrar el detalle, las fases á través de las cuales la naturaleza se eleva hasta el espíritu. Parte de las fuerzas espirituales, que se figuran activas en la naturaleza, en el estado de «potencias» inferiores. Ha explicado claramente su método en una disertación: *Del verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza (Obras completas,* I, 4, página 85 y sigts.) «No se puede ver lo objetivo en su formación primaria sino *destituyendo de su poder* el objeto de todo pensamiento filosófico, que en su más alto poder es el *yo,* sino comenzando de nuevo á construir con este objeto reducido á la primera potencia.» Se debe, pues, avanzar de los grados superiores á los grados inferiores. Schelling no examina hasta qué punto es posible eso (un solo é idéntico objeto puede tener en sus grados inferiores otras formas de estado que en los grados superiores). Su «construcción» es, en realidad, por lo demás, una interpretación poético-simbólica, en que las fuerzas y las formas de la naturaleza son concebidas como aproximaciones progresivas de la vida de conciencia. Como todo idealista metafísico, Schelling se apoya en la analogía, pero tiene tal confianza en ella que, al tomarla por base, cree poder construir una «física especulativa», la cual debe no solamente mostrarnos los resultados de la ciencia de la naturaleza á una nueva luz, sino que debe acabar por sustituir á la ciencia de la naturaleza. La naturaleza sólo puede ser inteligible «desde el interior», si no es contemplada como el espíritu visible. Al aplicar un punto de vista puramente exterior y empírico, Boyle y Newton habían echado á perder la física, y Bacon la filosofía. La astronomía matemática no nos enseña la esencia verdadera de los movimientos de los planetas. La esencia íntima de los fenómenos de la naturaleza no se comprende, según Schelling, cuando se los explica uno por otro, sino cuando se demuestra que nacen todos de un fondo común: en eso consiste la unidad de la naturaleza. El naturalista empírico no ve la importancia simbólica de los fenómenos de la naturaleza, ve el símbolo exterior, y cree

haberlo explicado todo con él. *(Método de los estudios académicos*, lección XI: *De la ciencia de la naturaleza en general.)*

Lo que hay de romantico en la filosofía de la naturaleza de Schelling, no es el problema tal como se plantea al principio, sino la osadía con que trata de reemplazar, por su interpretación simbólica de la naturaleza, las penosas tentativas hechas por la ciencia para explicar la naturaleza por el encadenamiento recíproco de los fenómenos particulares. Olvida que, científicamente, la unidad de la naturaleza no puede comprobarse sino por medio de este encadenamiento que él desprecia. En eso consiste la diferencia capital entre la filosofía de la naturaleza de Schelling y las tentativas, tales como las de Spinosa y de Leibnitz, que partían absolutamente del encadenamiento real. Schelling no cree tener necesidad de la experiencia como última comprobación: porque la construcción especulativa representa el tipo interior de todas las cosas, que, dado el origen común, debe ser idéntico; se basta á sí misma y puede penetrar hasta en regiones que están cerradas á la experiencia por barreras infranqueables.

Examinemos un poco, en detalle, la tentativa hecha por Schelling para mostrar un espíritu en la naturaleza. Los diferentes fenómenos y las diferentes formas son concebidas como potencias ascendentes. Al mismo tiempo, á cada etapa, á cada potencia, muestra una relación de contradicción (ó de duplicidad, ó de polaridad), como grado inferior de la relación de contradicción que se presenta en la conciencia entre el sujeto y el objeto *(yo* y *no-yo)*. Los conceptos de *potencia* y de *polaridad* son los conceptos fundamentales de la filosofía de la naturaleza de Schelling. Gracias á ellos, construye el esquema en que los diferentes fenómenos de la naturaleza vienen á ocupar un puesto. Es interesante ver que la tentativa romántica hecha por Schelling para dar una teoría especulativa de la naturaleza, reduce, como la ciencia exacta de la naturaleza, todas las diferencias cualitativas á diferencias cuantitativas. Schelling mismo ha llamado la atención

sobre esta analogía de la «filosofía de la naturaleza» con el atomismo, y por esta razón quiere llamar á su teoría atomismo dinámico. La diferencia está en que el atomismo mecánico lo explica todo por una conexión de partes materiales, mientras que la «filosofía de la naturaleza» lo explica todo por una conexión entre las fuerzas. Pero, para la claridad y el rigor en la explicación de la idea general, Schelling es muy inferior al atomismo. El esquema general que ha construído por medio de los conceptos de potencia y de polaridad, lo llena muchas veces con la palabrería más arbitraria; y además, el término de «filosofía de la naturaleza» suena mal en oídos científicos Sin embargo, es históricamente interesante formarse una idea general del simbolismo de la naturaleza de Schelling.

El principio absoluto *(el fondo primitivo)* que existe en el fondo de todas las cosas, encierra la unidad absoluta del sujeto y del objeto. Esta unidad no se destruye en ningún punto de la existencia; pero tan pronto puede tener la preponderancia un polo como otro; de estas diferentes relaciones cuantitativas entre los polos, depende la diferencia de las diversas potencias. En la *naturaleza*, es el polo objetivo el que predomina; pero en el *espíritu*, es el polo subjetivo. Si lo absoluto puede expresarse por A = B (significando A el sujeto, y B el objeto), la naturaleza puede expresarse por A = + B el espíritu por + A = B (indicando el signo + el polo predominante). Se distinguen tres potencias en la naturaleza. La primera se presenta en las fuerzas elementales de atracción y de repulsión, que sostienen el edificio del mundo: la *gravedad* es la expresión característica de esta primera potencia. En la luz, así como en el magnetismo, la electricidad y el proceso químico—la segunda potencia—, se manifiesta una combinación de lo que está aislado por las fuerzas de disociación, combinación que da ya, por decirlo así, una indicación de lo que es el proceso del conocimiento en el dominio del espíritu. En la *vida orgánica*—la tercera potencia—se presenta un microcosmos, un sistema de procesos que son re-

cíprocamente, tanto fines como medios, y en cuya sensibilidad el espíritu de la naturaleza derriba finalmente sus barreras. Las potencias del *espíritu* aparecen como las tres actividades del *conocimiento*, de la *acción* y del *arte* Schelling encontraba en la intuición artística la forma suprema de la vida del espíritu, cuando escribió su *Sistema del idealismo transcendental*. «El arte es el único y eterno órgano; es el único procedimiento iniciador de la filosofía que atestigua y no se cansa de atestiguar lo que la filosofía no puede exponer exteriormente, es decir, lo inconsciente en la acción y en la producción, y su identidad original con la conciencia. Por eso el arte es el ideal para el filósofo; le abre en cierto modo el santuario en que arde, por decirlo así, con una sola llama, en una unión eterna y primordial, lo que está separado en la naturaleza y en la historia, y lo que en la vida y en la acción, como en el pensamiento, debe eternamente perseguirse y huir. La idea que el filósofo se forma estéticamente de la naturaleza, es para el arte la idea primordial y natural» *(Sistema*, pág. 45). Es ilógico que un filósofo que construye su sistema por medio del simbolismo poético, acabase por proclamar que el arte es el ideal. Para él, como para Novalis, todo es, propiamente hablando, poesía; el proceso de la naturaleza es una poesía inconsciente, que sale á la conciencia en el hombre y para el hombre.

Schelling no creía que la naturaleza fuese al pie de la letra la prehistoria del espíritu. La filosofía de la naturaleza se distingue de la teoría evolucionista moderna, no sólo por el desdén del encadenamiento mecánico, sino también (lo cual consiste en esta razón sin duda), porque niega la transición real de una potencia á otra. Un grado no se forma de otro; la actividad creadora de la naturaleza ó de lo absoluto, que no aparece por sí misma en la experiencia, pero que sólo se manifiesta por sus productos, no llega á su completa expansión sino pasando por una serie de formas. Cada una de estas formas proviene de la misma fuerza infinita de creación, pero no de otras formas. Hay en lo absoluto una eterna uni-

dad del sujeto y del objeto que no necesita desarrollarse pasando por las potencias de la naturaleza y del espíritu, las cuales no son más que sus diferentes reflexiones en el *medium* de la experiencia. Esta idea de Schelling, que era igualmente en substancia el punto de vista de Goethe, reinaba en muchos naturalistas eminentes, que veían el parentesco de las fuerzas de la naturaleza, pero no podían hacerse á la idea de una descendencia real. El parentesco existía para ellos en el seno de la naturaleza, en la imaginación creadora de la divinidad, ó bajo todas las formas que creían encontrar, pero no entre los grupos reales, existentes, de los séres mismos de la naturaleza. Agassiz, el más célebre adversario de Darwin, profesaba ideas semejantes; estaban representadas en la literatura danesa por Schiœdte. Era una teoría idealista de la evolución, no realista.

b)—El problema de la filosofía de la religión.

Como hemos indicado ya, se produjo en cierto punto de Schelling un conflicto interior seguido de una pausa. Desde su juventud había escrito; compuso su primera obra filosófica á los diez y nueve años. El período del romanticismo ofrece bastantes ejemplos de una producción así, precipitada y pronto paralizada. El conflicto y la pausa provenían en Schelling en parte de que el camino seguido por él no podía llevarle más lejos de donde había llegado, y además, de que se le presentaba un nuevo problema, y por último, de razones absolutamente personales.

El nuevo problema que se le planteaba era el problema religioso. Como hemos visto, el entusiasmo religioso de Novalis provocó en Schelling el sentimiento opuesto. Durante el período de Jena, la naturaleza y el arte cautivaban demasiada atención para dejar á los problemas más prácticos ocasión de plantearse. En una carta de principios de 1806, dice: «En mi aislamiento en Jena, yo pensaba menos en la vida que en la naturaleza, que ocupaba constantemente mi espíritu; á ella se limitaba casi toda mi meditación. Desde enton-

ces he aprendido á reconocer que la religión, la creencia pública, la vida en el Estado, son el eje en torno al cual todo se mueve.» *(Extractos de la vida de Schelling,* II, pág. 78). Fué uno de sus discípulos quien le determinó á ocuparse del problema religioso. Eschenmayer sostenía, en un interesante opúsculo *(La filosofía en su transición á la no-filosofía;* Erlangen, 1803), que la religión no es una esfera superior á la filosofía. Aun cuando, en efecto, la filosofía supiese vencer todas las antinomias y demostrar que lo absoluto es la unidad suprema, queda en pie la cuestión de saber cómo las antinomias, las diferentes potencias, se constituyen, y este problema no puede resolverse sino por la creencia en un Dios creador. La filosofía no es capaz de fundar la existencia de un mundo finito dividido en oposiciones, de un mundo de conflictos y de potencias que difiere de la unidad absoluta en que la especulación ve el fin supremo. Schelling había reconocido que la diferenciación encierra un gran problema; pero había persistido, hasta entonces, en creer que este problema debe poder resolverse por la filosofía. La filosofía debe ser ampliada; pero no hay razón para concebir la religión y la filosofía como dos cosas absolutamente distintas. Schelling afirma, pues, que es sin duda imposible deducir la diferencia de la identidad, la pluralidad de la unidad: por esta razón, precisamente, ha sostenido en su filosofía que la oposición (la diferencia, la pluralidad) es un principio tan primordial como la unidad. Una *viviente* unidad es la que no tiene fuerza de sí, sino en sí los contrarios, cualquiera que sea la distancia que los separa. En la obra *Filosofía y Religión* (1804), que escribió después de haber pasado de Jena á Wurgburgo, reconoce que en la naturaleza y en la historia se dejan sentir fuerzas que indican una discordia tal como no puede deducirse de la idea de la unidad absoluta, discordia que debe ser reducida á la armonía por los diferentes grados de la naturaleza y de la historia. Había llamado antes á la naturaleza la odisea del espíritu; ahora dice otro tanto de la historia. La indocilidad y la irracionalidad de la naturaleza y de la his-

toria, atestiguan, á su juicio, una caducidad de la idea, una ruptura de armonía que exige una reconciliación Contra Eschenmayer, así como algunos años mas tarde, en una obra de polémica, contra Fichte, sostiene, sin embargo, que esta antítesis y este conflicto son necesarios para que puedan nacer la vida y la armonía. Sin antítesis no hay vida. Estas ideas fueron mantenidas, sobre todo cuando se estableció en Munich, por el estudio de los místicos antiguos, principalmente de Jacobo Böhme. Por lo demás, Böhme tuvo en esta época un renacimiento: Saint-Martin y Franz Baader renovaron su pensamiento en Francia y en Alemania. En la obra más considerable y más notable que Schelling ha escrito sobre la filosofía de la religión, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y sobre los objetos que á ella se refieren* (1809), Schelling trata de demostrar que, sólo admitiendo en lo absoluto, en la esencia de la divinidad, la existencia de una oposición primordial, de un fondo obscuro é irracional que lleva á la purificación y á la armonía por la evolución misma de la vida de la esencia divina, hay derecho á concebir á Dios como un sér personal. Concede aquí una significación religiosa á su filosofía de la naturaleza, con sus potencias progresivamente ascendentes. La personalidad no se desarrolla sino por contraste con un fundamento natural y con ésta como base, por el conflicto con fuerzas opuestas. Los séres finitos tienen este contraste, esta base, *fuera de ellos*. Si el sér infinito posee la personalidad, debe haber *en él* esta relación de oposición: debe haber en Dios algo que en sí no es Dios, pero que puede llegar á ser Dios. El teísmo, dice Schelling en una obra de polémica contra Jacobi, puede edificarse sobre el terreno del naturalismo; pero por medio de un puro teísmo del Dios ilustrado del racionalismo, ó del Dios sin naturaleza de la teología ordinaria, es imposible fundamentar la existencia de la naturaleza. Los contrarios *dados* pueden sobrepujarse, y en eso consiste la vida; pero contrarios dados no pueden explicarse por una pura identidad. En la diferencia original, Schelling ve—siguiendo constantemente en eso las huellas de

Böhme—el comienzo del mal. Obedeciendo al profundo instinto de egoísmo, á la conservación personal independiente, el hombre sigue una voluntad que hace remontarse al fondo primero de las cosas. Todo lo que es el mal, consiste en una tendencia á volver al caos de donde ha salido el orden de la naturaleza. Compréndese así que la naturaleza nos muestra siempre un residuo que es impenetrable al entendimiento y no se deja reducir á ciertas leyes; el antiguo caos que no ha desaparecido por completo. Pero sin caos, sin conflicto, sin disolución, no hay identidad real; el amor no se revela sin la discordia. ¡Si Dios hubiese debido prevenir el mal, le hubiera sido menester suprimir su propia personalidad: para que el mal no existiese, era preciso que no existiera Dios mismo!

La obra notable de Schelling, que es una mezcla de profundidad y de fantasía, ofrece un interés filosófico en que concede la existencia de un principio irracional, es decir, de algo impenetrable para el pensamiento, que Schelling conocía y sabía poner en práctica; en eso se fundó para sostener que la filosofía especulativa no puede conseguir su fin, que debe hacer esta concesión á la filosofía crítica, que el conocimiento tiene sus límites. Denota en eso una reacción contra la especulación y presenta cierto carácter realista. Ofrece además el interés de inaugurar una nueva explicación del concepto de Dios y de indagar las condiciones en las cuales un sér absoluto é infinito puede ser concebido como persona. Al referirse al principio de Böhme: no hay conciencia sin oposición, postula una oposición *en el interior* de la esencia de Dios como condición necesaria para poder concebir á Dios como personalidad. Sobre este pensamiento construyó el *teismo filosófico*, tal como fué desarrollado más tarde conforme á las ideas de Böhme, que Schelling había reproducido, por eminentes pensadores tales como Weisse (1801-1866) (en la obra *El problema filosófico del presente*, 1842; y después en su *Dogmatismo filosófico*, 1855-62), y por Hermann Lotze. La dificultad del teismo filosófico es ésta: si la oposición, cuya desaparición es la condición de la personalidad de Dios, es inherente á Dios, está

situada en la propia esencia de Dios; apenas puede tomarse en serio. La lucha no es ya entonces más que un juego, una chocarrería. La vida personal que conocemos y de la cual sólo podemos formarnos una idea, ha de tener que combatir contra barreras *exteriores* (y no creadas por ella misma;) es inconcebible para nosotros una vida personal cuyas fuerzas interiores no fueran continuamente, ya mantenidas, ya interceptadas por las condiciones exteriores. En lo que concierne especialmente á Schelling, no ha creído siquiera que se produzca en la divinidad un proceso *sucesivo*; el conflicto no *precede* á la paz; no hay en Dios comienzo ni fin, sino un movimiento circular eterno. Por eso todo se hace absolutamente inteligible; toda tentativa hecha para figurarse este movimiento circular eterno acaba por causar vértigo. Ya Arnauld, en su crítica de la doctrina de Descartes sobre Dios causa de sí mismo (véase el primer volumen de la obra presente), ha mostrado esta contradicción. Weisse vió bien claro, por lo demás, que esta idea no puede tener su sentido si no se admite en la esencia de Dios una evolución real, histórica, que se ha producido en el curso de los tiempos. Pero eso repugna al concepto de Dios ser absoluto, y la dificultad del teismo filosófico no se disminuye (1).

Hemos visto la transformación que se ha operado en la producción filosófica de Schelling. Poco después se paralizó. A fines de la disertación de 1809, promete una exposición de la filosofía del espíritu, establecida sobre el fundamento adquirido ahora. Schelling tuvo en muchas ocasiones veleidades de escribir; hasta anunció la obra en términos bastante ruidosos; pero en vano se esperó la realización de esta pro-

(1) He dado á su tiempo una exposición detallada del sistema de la filosofía de la religión de Weisse, en mi libro *Filosofien i Tysland efter Hegel* (*La filosofía en Alemania después de Hegel*, pág. 181-219; Copenhague, 1842). He tenido ocasión no en general, al final de mi disertación: *Lotze oy den Grebiske Filosofi* (*Lotze y la filosofía sueca*); *Nordisk Tidsskrift udg. den of Letterstedtske Forening*, 1890. (Traducido en los *Philosophische Monatscheften*, XXIV).

mesa. Su facultad de producir estaba tullida; perdió á su mujer, de mucho talento, y acaso hay que buscar en el dolor que le causó este luto la razón de la hipocondria que se apoderó de él. Pero si Schelling se abstuvo de escribir, el advenimiento de Hegel y su marcha triunfante en el dominio filosófico contribuyeron seguramente á ello mucho. En Erlangen y en Munich, sólo desarrolló su filosofía de la religión en sus lecciones, y todo lo que llegaba de él á la publicidad se reducía á acerbas salidas contra su victorioso rival de Berlín. Cuando, después de la muerte de Hegel, la izquierda de su escuela, dirigida por Strauss y Feuerbach, sacó de su doctrina consecuencias radicales desde el punto de vista religioso, Schelling aceptó la invitación del romántico rey Federico-Guillermo IV (1841), para presentarse como una especie de salvador filosófico. Se esperaba entonces la publicación de los pensamientos que lo habían ocupado durante mucho tiempo. Pero su entrada en escena en Berlín fué un fiasco. Su doctrina no fué entregada á la prensa hasta después de su muerte, que ocurrió en 1854. Consiste en una *filosofía de la mitología* y en una *filosofía de la revelación*, y trata de demostrar cómo se realiza la odisea del espíritu, esta conciliación y esta armonía progresiva de las fuerzas perturbadoras y contrarias durante el desarrollo de la conciencia religiosa. Un solo é idéntico proceso se extiende de las mitologías al cristianismo y del desarrollo del cristianismo á la libre religión. Esta exposición no ofrece ningún interés en el detalle (1): Schelling maneja los hechos de la historia de la religión con no menor arbitrariedad que trataba en su juventud los hechos de la ciencia de la naturaleza, y sus ideas carecen, en sus años de vejez, de la audacia titanesca y del sentimiento romántico que tanto distinguían sus pensamientos de juventud.

(1) En la obra *Filosofien i Tyskland efter Hegel*, pág. 121-149 he dado un extracto de la doctrina posterior de Schelling.

3.—JORGE-GUILLERMO-FEDERICO HEGEL

a)—Característica y biografía.

En una conversación con Eckermann (17 de Febrero de 1831), Goethe caracterizaba la relación entre la primera y la segunda parte del *Fausto* en los términos siguientes: «La primera parte es casi toda subjetiva; todo ha salido de un individuo más prevenido, más apasionado. En la segunda parte no hay casi nada subjetivo; aquí aparece un mundo más elevado, más vasto, más claro, más despojado de la pasión.» La filosofía alemana, que se desarrolla desde Kant á través de los diferentes sistemas, ofrece un paralelo con la diferencia que Goethe encontraba entre las dos partes de su gran obra. La investigación y el esfuerzo personal, reforzados por la separación determinada entre el ideal y la realidad, constituyen los principios con Kant y Fichte; Schelling los continúa en parte. La conclusión se efectúa en el sistema de Hegel por una reconciliación con la realidad por medio de la profundización de las diferentes regiones del mundo real; lo que se cernía ante los ojos escrutadores como un lejano ideal, debe ser ahora el fondo de las cosas. Lo que Goethe ha querido expresar en la segunda parte del *Fausto*, la reconciliación con la realidad adquirida por la experiencia histórica y por un trabajo constante, era también lo que Hegel quería expresar en su sistema, por oposición á la filosofía crítica y al romanticismo. El paralelo conviene igualmente desde otro punto de vista: las transiciones y los detalles del sistema de Hegel, no presentan menos dificultades de interpretación que los de la segunda parte del *Fausto*.

Lo que á primera vista sorprende cuando se leen las obras de Hegel, á más del carácter abstracto de sus desarrollos, es el gran número de expresiones técnicas que emplea. Estas, sobre todo, aterrorizan al lector moderno. Pero cuando se penetra más allá de esta envoltura puramente exterior, descúbrese otro signo distintivo que es de primer orden, y

que debe ocupar este puesto, si se quiere reproducir con una exactitud histórica el carácter de pensador que fué Hegel. Es el gran interés que concedía al contenido de la vida del espíritu bajo todas sus formas y en todos los grados. A pesar de su método especulativo y de su estilo abstracto, Hegel tenía una naturaleza de realista. Sentía la viva necesidad de ahondar en las potencias objetivas de la vida. Su espíritu quería repensar la plenitud de la existencia, convertirla bajo la forma del pensamiento. Para que este rico fondo llegase á ser la propiedad del pensamiento, era menester que estuviese moldeado en un grupo de ideas en que los términos particulares estuviesen tan íntimamente enlazados como los puntos particulares de la existencia; ninguno de ellos puede tocarse sin hacer vibrar el círculo entero. Por medio de su método dialéctico, Hegel creía poder exponer un sistema semejante de ideas. Pero tuvo la suerte trágica de que este método mismo, que era para él el medio de llegar al punto supremo en el dominio del pensamiento, impidió á sus ideas adquirir una forma y una justificación susceptibles de darles el valor durable que merecen.

Hegel nació el 27 de Agosto de 1770 en Stuttgart, y estudió teología en Tubinga, al mismo tiempo que Schelling, siendo cinco años más joven. Además de la teología, ocupóse de ciencia de la naturaleza y de filosofía; sentíase atraído sobre todo por Rousseau y por Kant. Muy pronto sintió gran interés por la política, y concibió una admiración hacia la antigüedad clásica, que compartía con su amigo el poeta Hölderlín. Continuó sus estudios durante la época que pasó en Berna como preceptor. Algunos ensayos sobre la filosofía de la religión, que datan de esta época, indican una tendencia categóricamente racionalista. El interés constante que sentía hacia la política, manifestóse por el estudio detallado de la administración financiera del cantón de Berna. Las producciones de su amigo Schelling le inspiraban admiración: se declaraba él mismo un aprendiz aún. En Francfort se hizo pensador independiente; residió también en esta

ciudad, como preceptor, de 1796 á 1800, pero en condiciones más libres y más favorables. Allí se formó su filosofía. En una carta á Schelling (2 de Noviembre de 1800), escribió que el *ideal* de la adolescencia debe cambiarse en él en un *sistema*; expresión característica de su persona y de su filosofía. Lo que era su *ideal* puede verse en notas que datan de este período, que han sido publicadas primero por Rosenkranz (*Vida de Hegel*, Berlín, 1844), y más tarde por Haym (*Hegel y su tiempo*, Berlín, 1857). Sus estudios de historia, sobre todo acerca de la historia del Estado y de la religión, le habían llevado á ensalzar los pueblos y las épocas en que los hombres vivían íntegra y completamente absortos en grandes ideas comunes que les revelaban el fondo de la existencia. En el helenismo y en el cristianismo encontraba formas de civilización que ofrecían cada una de por sí esta señal distintiva El individuo no se sentía separado, cercenado de la colectividad; no se declaraba contra la colectividad en nombre de su crítica personal, sino que, animado de este sentimiento de colectividad, se fundía en ella. Estos tiempos de armonía han acabado. A pesar de la íntima concordancia en que Hegel se encontraba con Hölderlín para admirar la antigüedad (ha explayado este sentimiento en una poesía intitulada *Eleusis*), y á pesar de todos los profundos estudios que había hecho del misticismo medioeval, tenía conciencia clara de que estas épocas no se renovarían ya. El ideal que buscaba era la aparición de una nueva forma semejante de la vida del espíritu. Sentía por la tendencia subjetiva, crítica, racionalista y revolucionaria de la época, el mismo disgusto que Fichte manifiesta en los *Grandes rasgos de la época actual*, y este disgusto latía, á decir verdad, en el fondo de todo el movimiento romántico. Pero proclamar que el ideal debe ser reducido á sistema, eso significa para Hegel que un sistema bien determinado de pensamientos debe reemplazar á la simple investigación de la filosofía crítica y á las relaciones caprichosas del romanticismo con la realidad. Esta transición presenta un peligro

y una dificultad: el ideal es lo lejano, la falta de conclusión, el horizonte abierto; el sistema debe dar una inteligencia coherente y definitiva. Ocurre fácilmente al ponerlo en obra, que el ideal se conforma demasiado á la realidad, ó que la realidad se interpreta conforme al ideal. Y el sistema de Hegel se resentirá de estas dos tendencias. Ha operado con demasiada frecuencia una transformación idealista de esta realidad, que demuestra ser la revelación de su contenido ideal. He aquí por qué su sistema íntegro se basa sobre el terreno del romanticismo.

Desde 1801, Hegel era profesor en Jena. La universidad de Jena era el hogar del movimiento filosófico desde el momento en que Reinhold se había hecho el campeón de la filosofía kantiana. Estaban allí Schiller, Fichte y Schelling; Herbart y Fries estudiaban durante estos mismos años. Hegel y Schelling trabajaron juntos durante algún tiempo. Editaban una revista en que Hegel lanzaba polémicas contra la *filosofía de reflexión*, la cual es incapaz de elevarse á la idea de la identidad absoluta del sujeto y del objeto, y de contemplarlo todo á la luz de esta idea. Esta crítica se refería sobre todo á Kant, Fichte y Jacobi. Pero las distintas rutas que siguieron, separaron á Hegel y á Schelling, en razón de la tendencia diferente de sus espíritus. La fuerza de Schelling era la intuición, el toque vigoroso, los grandes rasgos; no era tarea idónea para él la tranquila ejecución de los detalles. Y durante toda su juventud, abandonaba un nuevo punto de vista tan pronto como lo tomaba. Hegel se desarrolló lentamente; pero, á partir del momento en que se formó su sistema en sus grandes rasgos (1800), no cambió nada en él, y desde entonces consagró toda su vida á desarrollarlo con arreglo al método exacto. Había roto con la «filosofía de reflexión», porque sentaba la teoría dualista del sujeto de la realidad; del mismo modo rompió con Schelling porque su pensamiento quedaba informe y su método carecía de firmeza. La ruptura fué proclamada en el prefacio á la *Fenomenología del espíritu* (1807). En la filosofía de Sche-

lling, se dice allí, lo absoluto aparece como una noche en que todas las vacas son negras; está representado como la unidad ó la identidad de todas las diferencias. Schelling reconoce sin duda las oposiciones, puesto que procede con el esquema de la polaridad; pero es, en realidad, un simple esquema, que no reconoce los derechos de la evolución real. Schelling es como un pintor que no tiene más que dos colores en su paleta y que cree reproducir todas las cosas con estos dos colores. Se trata de demostrar cómo los diferentes elementos de la existencia pasan de uno á otro según una necesidad interna. Este encadenamiento íntimo de todas las cosas que existen en el mundo es lo único que permite ver claramente que lo absoluto no es un sér muerto, ni una identidad inmóvil, sino un proceso, la vida, el espíritu. Hegel requiere aquí el método dialéctico; éste encierra, como se probará más adelante, á decir verdad, todo su sistema. En la *Fenomenología del espíritu*, quiere dar una introducción á su sistema, demostrando cómo la conciencia ordinaria se desarrolla en conciencia especulativa, pasa por diferentes grados ó formas para elevarse al conocimiento de que la verdad no es ni un sér (una substancia) sin vida ni simple subjetividad, sino que es la unión viviente de ambas cosas;—conocimiento al cual la conciencia individual puede llegar tanto más fácilmente, cuanto que «el espíritu universal ha tenido la paciencia de pasar por estas formas en la larga serie de los tiempos y emprender el enorme trabajo de la historia universal, donde moldeó en cada una todo el contenido que tolera.» *(Fenomenología*; Prefacio.) La evolución que describe esta obra, única en su género, es, pues, la del individuo y también la de la especie; da al mismo tiempo una psicología y una historia de la civilización; y en la exposición están ambas tan confundidas que no sabe cuál de las dos se tiene á la vista.

La batalla de Jena y sus consecuencias obligaron á Hegel á emigrar á la Alemania del Sur. Vivía tan absorto en sus pensamientos especulativos que esta catástrofe no pudo exci-

tar su patriotismo. La víspera de la batalla había tomado interés y sentido una curiosidad especulativa en ver marchar al emperador, «ese espíritu universal á caballo». Comprendió simplemente que era testigo de un acontecimiento histórico y no pensaba más que en encontrar un rincón tranquilo. Durante algún tiempo fué redactor en Bamberg. Luego fué director del gimnasio de Nuremberg (1808-16). Allí publicó su obra capital *La ciencia de la lógica* (1812-16), exposición de todos los conceptos científicos fundamentales, desarrollada con arreglo al método dialéctico. Naturalmente debía sentir el deseo de ser nombrado para una universidad. De 1816 á 1818, fué profesor en Heidelberg, donde editó la *Enciclopedia abreviada de las ciencias filosóficas* (1817), y durante sus últimos años profesó en la Universidad de Berlín donde se publicaron sus *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (1821). Durante su residencia en Berlín, estaba en el apogeo de su influencia, á causa de su método grandioso, que parecía ofrecer un vasto y viviente cuadro á todo el contenido espiritual de la época, y que por esta razón agrupó muy pronto á su alrededor una numerosa escuela, y también á causa de su espíritu conservador en la filosofía del derecho y de la religión, que era bien visto por los hombres que estaban en el poder. Era entonces la época de las promesas políticas no cumplidas y de la reacción de la Iglesia en Alemania, lo cual no impedía á Hegel enseñar la verdad ideal de las instituciones existentes y de la religión reinante. Esta tendencia de Hegel se manifestaba de una manera poco amable, especialmente en sus salidas contra pensadores de la oposición que debían sufrir el carácter de los gobernantes; sin embargo, está fuera de duda que su espíritu conservador procedía de su concepción idealista. Tenía la convicción de que la idea no es demasiado importante para penetrar la realidad, no sólo la naturaleza, sino hasta el Estado. «Se reconoce que la filosofía debe conocer la naturaleza tal como es; que la piedra filosofal está oculta en alguna parte *en la naturaleza misma*; que en sí ella es racional, y que la

ciencia debe percibir esta razón real que se presenta en ella. El mundo moral, por el contrario, el Estado, no tiene, se dice, la felicidad de ver á la razón llegar, en realidad, en este elemento á la fuerza y á la potencia, afirmarse y estar allí presente. El universo moral debe más bien ser entregado al azar y á lo arbitrario, ser *¡dejado de la mano de Dios!*» (*Filosofía del derecho*, Prefacio). Esta convicción explica su indignación contra los que creían poseer más razón que la que se ha desarrollado históricamente en el Estado. En este punto Hegel se aproxima á la escuela histórica, que considera la organización jurídica como una obra histórica que sobrepuja á toda voluntad y á toda reflexión individual. Declaraba que la filosofía siempre llega tarde á enseñarnos cómo debiera ser el mundo. El pensamiento es el último producto del proceso universal. Cuando la reflexión se despierta, es indicio de que ha vivido una forma vital. «¡El buho de Minerva no comienza á volar hasta la caída del crepúsculo!» El espíritu conservador de Hegel hubiera debido conducirle, á decir verdad, á atribuir al método empírico una importancia mayor de la que se le atribuyó. Si, en efecto, el pensamiento viene siempre después y no tiene más poder de anticipación y de innovación, ¿cómo puede encontrarse la verdad por medio del pensamiento puro del método dialéctico? Hegel murió del cólera el 14 de Noviembre de 1831. Pocos años después, sus discípulos editaron sus obras completas, en parte con arreglo á notas de curso (*Filosofía de la religión*, *Estética*, *Historia de la filosofía*, etc.)

b)—El método dialéctico.

Lo que Hegel llama dialéctica, es, según él: 1.°) una propiedad de todos nuestros pensamientos, que hace que el pensamiento aislado lleve necesariamente á otros; y también, 2.°) una propiedad de las cosas, que hace que la cosa aislada vaya necesariamente con otras. Por eso, según él, el camino por el cual el pensamiento llega á la verdad, puede expresar

directamente la vida más íntima de la existencia. Cuando pensamos la existencia, la existencia piensa en nosotros.

1.° Todo concepto, siendo limitado, llega por la reflección consecuente á su contrario, á su negación. Llevarlo hasta el fin, es suprimirlo. Pero la negación da origen á un nuevo elemento positivo; lo que, en efecto, se niega, no es más que el contenido determinado, limitado, pero no todo contenido en general. La negación significa, pues, que entra en vigor un nuevo concepto. Pero, estando determinado por la relación con el anterior y por el recuerdo de este mismo concepto, el nuevo concepto llega á ser más rico que este último. El concepto formado encierra el precedente incorporado á un sistema mayor. La negación es una *supresión* en el sentido de que el concepto negado se eleva á una unidad superior. Se produce una unidad de las oposiciones, que comprende tanto el concepto propuesto como su contrario. «El sistema de los conceptos, dice Hegel en la introducción á la lógica, debe formarse igualmente de esta manera, debe acabar en una marcha irresistible, purificada de todo elemento extraño.» El sistema de Hegel se desarrolla, por esta razón, por triadas; todo concepto propuesto se niega, luego se establece la unidad de las antinomias, la unidad superior, que comprende á la vez la posición y la negación, para ser sometida de nuevo al mismo proceso. Si comenzamos por el más abstracto de todos los pensamientos, el concepto del sér, este concepto se convierte en el pensamiento de la nada, porque el sér puro, indistinto, sin contenido y sin determinación, es la misma cosa que el no-sér. Al combinar los dos pensamientos, se obtiene el concepto de *llegar á sér* (DEVENIR), porque el último es tanto el sér como el no-sér, puesto que es la transición de un estado á otro. Pero el concepto del último se reduce al concepto de las propiedades que nacen ó desaparecen, etc.

2.° Ahora bien; esta dialéctica progresiva es la expresión del desenvolvimiento autónomo de la existencia. El pulso de la existencia misma palpita en nuestro pensamiento con la

misma cadencia que en todas las cosas. Todo fenómeno finito, en razón de su limitación, se sobrepuja á sí mismo; no es mas que un momento del gran encadenamiento integral. Al afirmar esta dialéctica objetiva, Hegel considera sobre todo dos experiencias, como se puede ver en la aplicación al detalle. En primer lugar, el tránsito de las oposiciones una á otra, en virtud de esta relación misma de oposición, como, por ejemplo, el efecto psicológico de contraste, la sucesión de la vida y de la muerte, de la luz y de las tinieblas (la luz demasiado viva suprime el sentido de la vista lo mismo que las tinieblas) en el dominio social, la transición del derecho estricto á la justicia irritante *(summum jus, summa injuria)*, etcétera. En la cima del desenvolvimiento comienza la disolución; tal era la ley, según la cual, Hegel quería construir la naturaleza y la historia. Pero en segundo lugar (y ese es el punto de vista más esencial) se pregunta qué consecuencias tienen para el desarrollo de los estudios siguientes los resultados de los estudios precedentes. La inocencia del niño cede el puesto á las inquietudes de la duda, de la reflexión y de la pasión; pero gracias á este purgatorio se desarrolla un carácter firme, armonioso, que hace aparecer bajo una forma superior la miseria de la infancia. El grano de semilla debe disolverse para que la planta pueda brotar; pero la planta conserva después lo esencial del grano de simiente. Lo que Hegel quería expresar por su doctrina de la dialéctica concebida como proceso universal, es su convicción de la conservación de las fuerzas y de los valores en la existencia. En su lenguaje místico, el recuerdo del espíritu universal lo conserva todo; la muerte no significa más que el fin de la existencia exterior, pero no el aniquilamiento de la esencia. Nunca se ha llevado á cabo tentativa tan grandiosa para sostener hasta el fin en el dominio moral la conservación de la energía y de los valores. Cuando Hegel estuvo á punto de reducir el ideal á sistema, quería significar que no dudaba de la conservación de los valores en la existencia. Mientras se establezca una diferencia profunda entre el ideal y la reali-

dad, permanecerá indecisa la cuestión de saber si el ideal no desaparece de la existencia (habrían acabado «los tiempos felices»), aunque las fuerzas elementales no se pierdan y subsistan bajo otras formas.

Ocúltanse, pues, ideas considerables detrás del método dialéctico. Pero hay que considerar, ante todo, que la filosofía especulativa establece por primera vez un método independiente y particular, según el cual, la razón pura podía desarrollarse conforme á su propia ley interna. La lógica de Hegel es la primera respuesta decidida á la *Crítica de la razón pura*, de Kant. Si Hegel tuviese razón, estaría resuelto el problema que Kant consideraba insoluble: fundar el conocimiento de la existencia por el camino del pensamiento. Siendo la negación una operación puramente lógica, que está siempre en nuestro poder, podríamos siempre, si Hegel tuviese razón, tejer el hilo del pensamiento con nuestra propia mano, desde el momento en que de cualquier concepto se pueden hacer brotar nuevos conceptos positivos. Pero desgraciadamente no es así. Sin duda tenemos siempre la facultad de negar, y de negar á su vez la negación; pero la negación de la negación nos reduce siempre á la afirmación primera, lo mismo que $\div (\div 2) = 2$ no es un nuevo número. Sólo si yo pudiese obtener, por negación de no — A, no A de nuevo, sino B, se podría tejer *a priori* el hilo del pensamiento hasta lo infinito. Así, pues, únicamente en apariencia continúa Hegel el sistema de nuestros conceptos fundamentales de las ciencias por la vía dialéctica. En realidad, la triada (posición —negación— unidad superior) no es más que un esquema, en el cual introduce más ó menos arbitrariamente el contenido empírico.

El método dialéctico de Hegel es una ampliación del método de antítesis de Fichte. Pero Fichte veía claramente que la antítesis (en cuanto proposición positiva) no puede deducirse de la tesis. Las proposiciones diferentes, opuestas unas á otras, no eran para él más que diversas tentativas para expresar lo que se ha dado; cada proposición designa una nue-

va incisión del pensamiento, y la síntesis enlaza después lo que cada una de las proposiciones ha ejecutado aparte. La nueva proposición positiva es siempre un resultado de la experiencia. Pero, según Hegel, la antítesis debiera poder deducirse continuamente de la tesis sin el auxilio de la experiencia. Como el método antitético de Fichte, el método de crecimiento y decrecimiento de Schelling era el precursor del método dialéctico. Hegel señala aquí el término de la tendencia del romanticismo á obtener una construcción puramente idealista del mundo. Le acaeció históricamente lo que debía ocurrirle según su propia ley dialéctica: después de haber reflexionado bien sobre lo que encerraba este idealismo especulativo reducido á sistema, el pensamiento buscó otros puntos de partida y métodos muy diferentes.

c)—**El sistema**.

El sistema de Hegel—de acuerdo en eso con la ley fundamental de la dialéctica—se divide en tres partes. El comienzo consiste en la *lógica*, que para Hegel no es solamente una doctrina de las formas de nuestro pensamiento, sino también una exposición de los pensamientos eternos que laten en el fondo de la existencia. Recuerda él mismo la idea del Logos, principio creador y ordenador del mundo. En el mundo de la naturaleza como en el mundo del espíritu, reinan pensamientos y leyes universales que la lógica expone bajo su forma pura y abstracta, mostrando cómo un concepto se forma de otro. La segunda parte del sistema es la *filosofía de la naturaleza*, que representa el fondo de pensamientos de la existencia, no en una abstracción lógica, sino bajo la forma de la «exterioridad» en el espacio y en el tiempo. La transición de la lógica á la filosofía de la naturaleza debe realizarse conforme á una necesidad dialéctica. Ese es uno de los puntos más difíciles del método de Hegel. En realidad, la transición se verifica naturalmente porque la abstracción sobre la cual construye la lógica se suprime: el pensador vuelve á las experiencias de donde ha deducido los con-

ceptos abstractos con los cuales procedía en lógica. La filosofía de la naturaleza ha sido llamada con razón la «parte vergonzosa» del sistema de Hegel. Hegel procede de una manera aún más arbitraria que Schelling con los conceptos de la filosofía de la naturaleza. Ya Schelling había puesto á Keplero (en su *Mysterium Cosmographicum)* y á Goethe (en su *Teoría de los colores)* por encima de Newton. Hegel sigue el mismo camino. Era una tentativa romántica para rechazar la concepción mecanicista de la naturaleza (tentativa en la cual no se tenía en cuenta el cambio capital sobrevenido en las opiniones de Keplero). Hegel tiende, como Schelling, á ordenar los conceptos de las fuerzas y de las formas de la naturaleza de tal manera, que se pueda apreciar cómo la naturaleza se eleva de grado en grado desde la simple exterioridad hasta la interioridad del espíritu. Los grados más importantes son: mecánico, físico y orgánico. Sin embargo, estos grados no significan una evolución real, como tampoco la significan en Schelling. Hegel declara en términos expresos *(Enciclopedia,* § 249): «La naturaleza debe ser considerada como un sistema de grados, uno de los cuales resulta necesariamente del otro; no porque el uno sea producido *naturalmente* por el otro, sino en la idea interior que constituye el fondo de la naturaleza. La *metamórfosis* no conviene sino al concepto en cuanto tal, porque su modificación es por sí sola evolución...; la observación reflexiva debe abstenerse de estas ideas nebulosas, sensibles en el fondo, tales como la *formación* de plantas y de animales en el agua, y la *formación* de las organizaciones de los animales superiores con ayuda de los animales inferiores, etc.» Esta declaración es característica de la doctrina *idealista* de la evolución para la cual la derivación rigurosamente mecánica de una forma de la naturaleza por proceso externo es un crimen cometido contra el puro movimiento espontáneo de la «idea».

La tercera parte del sistema es la *filosofía del espíritu.* La transición está constituída por la nueva supresión de la forma de exterioridad bajo la cual se presente la idea en la

naturaleza. La interioridad, la independencia del tiempo y del espacio, se sustituyen á la división y á la extensión material de la naturaleza. Aunque la demostración de la necesidad dialéctica flaquee un poco, la formación de la vida psíquica no ofrece á Hegel dificultad de principio, porque concibe la idea, el principio espiritual como el fondo más íntimo, como la cosa verdaderamente existente de la naturaleza. La filosofía de Hegel es, á decir verdad, desde el principio hasta el fin, una filosofía del espíritu, una tentativa de hacer de la ciencia del espíritu la ciencia absoluta, del mismo modo que el materialismo es una tentativa de hacer de la ciencia de la materia la ciencia absoluta. Uno de los discípulos de Hegel (Erdmann el mayor) designaba su sistema con el término de *panlogismo*, á causa de la tendencia constante á reducir todo el contenido de la existencia á categorías abstractas y á concebir el movimiento del pensamiento como una ley universal; era conceder demasiada importancia á la forma del sistema de Hegel. La designación de filosofía del espíritu dada al sistema por otro de sus discípulos (Rosen kranz) es seguramente más exacta. El método dialéctico aspira, propiamente hablando, á demostrar que todo se enlaza tan estrictamente como los pensamientos del espíritu; que todo constituye, una unidad como éstos, y que la verdadera expresión de la existencia se formula así: Todo es espíritu, y el espíritu es todo. La «síntesis» de Kant se convierte aquí en principio universal. La filosofía del espíritu se divide naturalmente, como la filosofía de la naturaleza, en tres partes. Se trata primero del *espíritu subjetivo* (según la progresión: alma, conciencia, razón), de la vida espiritual de los sujetos individuales; es decir, del contenido de lo que ahora se llamaría la psicología. Luego viene el *espíritu objetivo*, la vida espiritual tal como se manifiesta en las formas y en las instituciones sociales que se presentan en la historia. Aquí entran el derecho, la moralidad y las costumbres de la familia, de la sociedad civil y del Estado (la moralidad social difiere de la moralidad propiamente dicha). La unión supe-

rior del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo es el *espíritu absoluto*, la totalidad de la vida espiritual de la existencia, «el espíritu en su comunión», en que toda diferencia ha desaparecido entre el individuo y lo que llena y constituye el individuo. Las formas del espíritu absoluto son el arte, la religión y la filosofía especulativa.

Este grado supremo, el punto culminante del movimiento dialéctico, debe ser, no obstante, un grado en que se desarrolla la vida del espíritu *humano*, la única que conocemos. Pero Hegel se expresa aquí con cierta ambigüedad. Aunque el arte, la religión y la filosofía expresen una aspiración humana, las concibe esencialmente como formas de la vida del *espíritu universal*. Sin embargo, Hegel hace en su filosofía de la naturaleza la ingenua confesión de que estas formas no están realizadas más que en cierto lugar del universo, y, que nosotros sepamos, solamente en este sitio. Trata, en efecto, de demostrar (*Enciclopedia*, § 290; vid. 280) que los planetas son cuerpos celestes más perfectos que el sol, y que la tierra es á su vez el planeta más perfecto. Más perfecto debe significar aquí: más apropiado al desarrollo de la vida del espíritu. Pero ¿á qué viene entonces el resto del universo? Las graves dudas del antiguo Böhme (véase parte primera, págs. 175 y siguientes) podrían suscitarse de nuevo. A pesar de toda su dialéctica, Hegel no estaba en condiciones de elevarse por encima del punto de vista geocéntrico y antropocéntrico, en el cual nos vemos, en finiquito, obligados á colocarnos. Jamás dialéctica alguna nos enseñará á saltar por encima de nuestra sombra.

Un interés particular (tanto desde el punto de vista de la historia de la civilización como de la filosofía) va unido á dos partes de la filosofía del espíritu de Hegel: su teoría del derecho y del Estado, y su teoría de la religión.

d)—Filosofía del derecho.

El ideal de Hegel, en su juventud, había sido el Estado antiguo, que se imponía como una potencia divina, que com-

prende y absorbe todos los individuos, por oposición á la concepción individualista moderna, que consideraba el Estado como el resultado de un contrato efectuado entre los egoísmos individuales. En su *Filosofía del derecho* (un desarrollo más amplio de lo que se llama en el sistema al espíritu objetivo) opone, más tarde, la moralidad social tal como se presenta en la vida de la familia, de la sociedad civil y del Estado, ya al derecho, en cuanto expresión de la voluntad individual, ya á la «moralidad», en cuanto expresión de la conciencia subjetiva, que, aislada de los poderes objetivos de la sociedad, se convierte en pura arbitrariedad y en mal. Sólo en la sociedad pueden florecer el derecho y la moral; son ramas de un mismo tronco y no *todos* en sí. En la sociedad moral, el bien encuentra una existencia durable como en un mundo animado por él. Lo que importa aquí no es la conciencia individual ni lo arbitrario individual. Hay algo en el mundo moral que sobrepuja á la conciencia del individuo. El Antígono de Sófocles proclama, en este sentido, que nadie sabe de dónde vienen las leyes, y que son eternas. La vida de los individuos está regulada por poderes morales que encuentran, sin duda, puntos de consorcio en ellos, pero que no dependen de ellos. Hegel llega á declarar (§ 145): «Que el individuo exista poco importa á la moralidad objetiva, que es el único elemento durable y la fuerza que gobierna la vida de los individuos. Sin embargo, en ella encuentra al fin el individuo su legítima esfera; es libre cuando vive en ella; y las relaciones entre el individuo y la sociedad llegan á ser entonces tan íntimas, que fe y confianza son términos impropios, porque suponen aún una cierta relación de diferencia. En lugar de la voluntad natural se constituye una naturaleza nueva y superior: la moralidad real. Allí donde reinan así la substancia moral, el espíritu de la familia, de la sociedad civil y del Estado, los diversos deberes del individuo se cumplen necesariamente y sin dificultad.»

Entre las sociedades morales, el Estado es la más importante. Funde en sí la esencia de la familia y de la sociedad

civil, constituyendo una unidad superior. Es la realidad plena é íntegra de la idea moral. El espíritu se realiza aquí de una manera mucho más perfecta que en la naturaleza, donde aún dormita. La existencia del Estado señala «la marcha de Dios por el mundo»; se le debe venerar como una divinidad terrestre. Los deberes del individuo resultan directamente de la posición que ocupa en la sociedad, sin que tenga que sutilizar para encontrarlos, del mismo modo que la constitución del Estado se desprende de su esencia. Sin duda alguna, la constitución se desarrolla en el curso del tiempo, históricamente; pero no es «ficticia». Como prueba empírica de que las constituciones no pueden elaborarse, Hegel cita la constitución que se había imaginado durante la Revolución francesa, y que se trataba en vano de introducir, así como la constitución, racional en sí, que Napoleón quería imponer á los españoles. La filosofía del derecho, de Hegel, tiene el gran mérito de hacer resaltar resueltamente la relación de la vida constitucional con el carácter histórico del Estado íntegro, carácter que sobrepuja á los votos y á los pensamientos de cada individuo. Por eso está cerca de la escuela histórica y del positivismo. La primera obra independiente de Augusto Comte *(Sistema de la política positiva,* 1822) fué, por esta razón, muy bien acogida de Hegel (como se ve en una carta de Comte á un amigo de Berlín; 10 de Diciembre de 1824). Por otra parte, Augusto Comte tomaba interés en lo que llegaba á él de las lecciones de Hegel sobre la filosofía de la historia, aunque le pareciese que Hegel era «aún demasiado metafísico» é hiciese figurar con exceso «al espíritu». «No me entusiasma del todo *su espíritu,* al cual hace desempeñar un oficio tan singular.» (Véase á Littrè: *Auguste Comte et la philosophie positive,* 2.ª edición, pág. 157.)

Hegel no tenía, sin embargo, intención de hacer revivir la antigua doctrina del Estado, cuyo carácter incompleto y exclusivo reconocía. El Estado moderno debe organizar la libertad. La sociedad civil, la familia y los individuos deben encontrar en el Estado la satisfacción de sus particularidades

y de sus intereses. Lo que el Estado exige como un deber, debe ser el derecho propiamente dicho del individuo. El gran fin del Estado no debe y no puede ser conseguido sin la accesión de las sociedades especiales y de los individuos («*sin la anuencia y sin la voluntad* del elemento particular que debe conservar su derecho», § 260). Pero en su desarrollo Hegel hace, sin embargo, del elemento objetivo el elemento absolutamente preponderante. Este modesto *no sin* no es siquiera respetado, del mismo modo que hemos sabido ya que la moralidad, en cuanto substancia objetiva, es indiferente al ser ó al no-ser de los individuos. Un pensador que ve en el Estado, y no en la idea ó en el ideal del Estado, sino en el Estado históricamente dado, la Divinidad sobre la tierra, la razón substancial, debe encontrar que las formas del ideal, las críticas y los razonamientos de los individuos no son más que opiniones y deseos subjetivos, suficiencia, «pretensiones de saber más que los otros», que desconocen la profunda verdad de la realidad histórica. Según el principio: «Los sabios deben gobernar, οἱ ἄριστοι, y no la ignorancia y la vanidad de los que pretenden saber más que otros»; Hegel encuentra la verdadera representación del Estado en la burocracia: «el Gobierno consiste en el mundo de los funcionarios». Creía ser este principio realizado en Alemania, especialmente en Prusia. Tal era la perspectiva más risueña que se le ofrecía cuando dió fin á sus lecciones sobre la filosofía de la historia, dirigiendo una mirada sobre el estado de Europa. Era el término final de «la marcha de Dios por el mundo». El especulativo reaccionario no veía que la Divinidad tenía ya el pie levantado para dar nuevos pasos gigantescos que derribaron provisionalmente todos los sistemas, sin poder, con todo, cerrar la perspectiva hacia el mundo de los *ideales*.

En el prefacio á su *Filosofía del Derecho*, Hegel lanza una declamación odiosa contra el kantiano Fries de Jena, que había tomado parte en 1817 en la fiesta de los estudiantes alemanes en la Wartburg, fiesta que tanto había escandalizado á los reaccionarios; allí había declarado: «en el pueblo

donde reina el verdadero espíritu de colectividad, cada detalle de los negocios públicos debiera consolidar su fuerza en el pueblo; sociedades vivientes, unidas por el lazo sagrado de la amistad, debieran consagrarse á la obra de la instrucción del pueblo y de los servicios populares». Así pues, exclama Hegel, el mundo moral debe ser abandonado al azar subjetivo de las opiniones y de los proyectos arbitrarios; la obra más que milenaria de la razón debe subordinarse al sentimiento personal. En su celo por reducir el ideal á sistema, Hegel es injusto hacia los que no podían reputar ideal el sistema existente. La historia no ha dado la razón á Hegel; ha demostrado que el Estado no se fortifica sino por la libre adhesión del pueblo. Para consolidar el imperio alemán fundado por las armas, Bismarck introdujo enseguida el sufragio universal.

c)—La filosofía de la religión

Para la religión, Hegel pide igualmente: profundización de las formas históricas de la evolución, nada de razonamiento subjetivo y de sentimiento individual; promete, en cambio, que el pensamiento encontrará su propia esencia en la obra de la historia, la obra propia del espíritu universal. Hace frente á la vez al racionalismo y á la teología ortodoxa. La ortodoxia se aferra á las expresiones literales de los dogmas, sin ver que la época de la religión directa, ingenua, retrocede ante la instrucción creciente, ante la reflexión y la cultura. El racionalismo, por el contrario, hace vacío y finito el concepto de Dios, pone á Dios fuera del mundo, á lo infinito fuera de lo finito, y desespera acaso de conocer jamás á Dios. Y cuando se quiere remediar esto (como Schleiermacher) invocando el sentimiento, tampoco se llega á sobreponerse á la propia personalidad. El sentimiento no puede por sí solo suministrar su justificación; su valor depende de su contenido y de su objeto. El sentimiento no puede ser decisivo: es común al animal lo mismo que al hombre; y si no

se tratase más que de eso, el perro sería el mejor de los cristianos.

La filosofía de la religión tiene, pues, por objeto ayudarnos á salir de esta antinomia entre la fe ciega, literal por una parte, y el racionalismo y el sentimiento subjetivo por otra. Sin duda alguna, la filosofía no puede crear una religión. Pero puede reconocer la religión que existe, y examinar las relaciones de la religión con el resto del concepto de la vida que forman los hombres. Y se revela al análisis exacto que, precisamente cuando la filosofía llega á su completo desenvolvimiento, es cuando tiene la misma necesidad, el mismo interés y el mismo contenido que la religión.

La filosofía especulativa quiere conocer la identidad de la existencia á través de todas las oposiciones, aspira á comprenderla como un espíritu infinito que lo encierra y lo abarca todo. Pero se proclama una cosa idéntica en los dogmas religiosos; también éstos quieren expresar (en las formas supremas de la religión) que todo emana, finalmente, de un espíritu infinito. La diferencia entre la religión y la filosofía se reduce á esto: en la religión, el contenido se concibe bajo la forma de la imaginación, de suerte que lo que para el filósofo es una relación primitiva, la expresión de una verdad eterna, válida en todas las épocas, se considera como un acontecimiento histórico y se contempla bajo forma de imagen. Lo que filosóficamente debe concebirse como los momentos de un sólo é idéntico concepto, se presenta á la imaginación religiosa como antinomias independientes que se oponen de una manera exterior. Esta forma superficial, simbólica, histórica, desaparece por sí misma cuando la filosofía convierte el contenido de la religión en pensamiento. En esta diversidad de forma estriba la diferencia de la religión y de la filosofía.

Hegel trata de demostrar que las diferentes religiones pueden clasificarse con arreglo á una escala que lleva, según la dialéctica, desde las formas más elementales hasta la religión más elevada en que el concepto de la religión ha llegado á su

completo desarrollo, es decir, aquel en que la concepción de la divinidad como espíritu se toma en serio. Esta religión es el cristianismo. La humanidad, dice Hegel, no ha esperado á la filosofía para tener conciencia de la verdad. En la religión, la verdad toma la forma de la imaginación. La filosofía no quiere destruir la religión, sino solamente convertir en pensamiento la verdad que contiene. Por algunos ejemplos se podrá apreciar cómo Hegel se lo figura. En la hipótesis de la creación, Dios y el mundo se colocan uno enfrente de otro, como contrarios; si, en efecto, lo infinito tuviese lo finito fuera de sí, estaría limitado por él; no sería, pues, infinito. Lo que hay de cierto en el dogma de la creación, es que lo infinito no existe aisladamente, independientemente, y que se supera siempre á sí mismo; la esencia de lo finito consiste en que tiene un límite, pero, precisamente en razón de la limitación, de la negación, se asocia á todo el contenido de la existencia; forma un todo con lo infinito y está determinado por este último. El dogma de la redención expresa de una manera aún más sorprendente esta relación entre lo infinito y lo finito. Dios mismo ha muerto, como se dice en un antiguo canto de iglesia; así, sin perjuicio de su carácter infinito, Dios desciende al mundo finito, se niega á sí mismo (al hacerse hombre) y anula de nuevo esta negación (por la pasión, la muerte y la resurrección). Así, por medio de las grandes imágenes del lenguaje dogmático, se establece que la naturaleza finita y el sufrimiento no rompen nuestros vínculos con el Altísimo; y que son, por el contrario, absolutamente fases divinas. La existencia se explica desde ese momento para nosotros. Lo que constituye el dolor y la angustia de la existencia finita, atestigua, precisamente, que esta vida es un eslabón en el encadenamiento infinito.

En su celo especulativo, Hegel olvidaba que, para el fiel que cree en la revelación, lo esencial es que el dogma sea más que una imagen. Toda religión positiva debe admitir que, en ciertos puntos, la diferencia entre símbolo y realidad desaparece; sólo con esta condición puede tener valor el con-

cepto de revelación. Por lo demás, en las palabras finales de sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión,* Hegel declara que, para el filósofo, cesa el desacuerdo entre la creencia y la reflexión, cuando profundiza la esencia de las religiones y ve allí reproducidas las más altas ideas del pensamiento; pero los filósofos no forman más que una pequeña parte de la humanidad, y se ve obligadoá concluir con las palabras siguientes: «Cómo el presente actual, empírico, saldrá de su conflicto; cómo se formará, es una tarea que hay que abandonarle, y no es asunto inmediatamente práctico de la filosofía.» Hegel olvida, además, que una modificación de forma puede muy bien denotar una oposición de principio. Hegel ve en el dogma de la creencia y en el dogma de la gracia expresiones simbólicas del encadenamiento que enlaza los elementos de la existencia; expresiones del infinito proceso viviente que lo penetra todo, y del cual ni siquiera nos desprendemos cuando sentimos más amargamente los límites y el dolor de la naturaleza finita. Su manera enérgica y viril de mirar la vida se manifiesta aquí. Pero aun cuando esta interpretación fuese legítima; aun cuando realmente una experiencia tal de la vida hubiese adquirido por estos dogmas una expresión simbólica, se forma una expresión de la vida muy distinta de la de Hegel, si la creación denota un acto sobrenatural y la redención un hecho histórico, en el cual el Dios sobrenatural ha sufrido y ha muerto como hombre. El cambio de forma que Hegel representa como si se hubiese realizado sin consecuencia alguna, hace, en realidad, pasar de una concepción dualista á una concepción naturalista ó monista del mundo. Esto es lo que se reveló al punto en el curso de los debates sobre la filosofía de la religión, dentro de la escuela de Hegel. Aquí también, como en otros puntos, hay un romanticismo que busca las formas antiguas de la vida del espíritu y que las modifica según sus necesidades. Y esto es también lo que constituye la verdad durable de la filosofía de la religión de Hegel; las ideas religiosas de las épocas pasadas no tienen valor para nosotros si no

podemos comprobar que expresan de cualquier manera nuestras propias experiencias y nuestro propio pensamiento. No se llega así, naturalmente, á una interpretación histórica, porque el valor nutritivo de las ideas puede depender de muchos cambios de circunstancias; pero si es absolutamente imposible reproducirlas de nuevo, las ideas del pasado no son más que curiosidades de erudito. Hegel perseguía un gran ideal intentando demostrar que no se pierden valores en la historia; pero era un ideal que su propio sistema no podía realizar perfectamente. Especialmente su psicología, que hacía del pensamiento el único elemento de la conciencia, estaba imposibilitada para servir de base á estas investigaciones. Desde este punto de vista su rival, cuya semblanza vamos á emprender ahora, tiene ventaja decidida sobre él.

4.—FEDERICO-ERNESTO-DANIEL SCHLEIERMACHER

a)—**Característica y biografía.**

La exigencia que Reinhold había impuesto á su época, á saber: que la filosofía debía derivar de un principio único, fué resueltamente aceptada por Hegel y la Escuela de Jena (como se podría llamar toda la serie Reinhol-Fichte-Schelling-Hegel, porque sus ideas se desarrollaron primeramente en la Universidad de Jena), se asemeja á un proceso dialéctico, que produce en su progresión un sistema después de otro con arreglo á una necesidad interior (acaso con arreglo á la misma necesidad que rige la historia del mundo). Demostrar sin cesar este proceso de evolución, tal era la empresa favorita de los hegelianos; así describían históricamente las ideas de su maestro, con arreglo á su propio método. Hemos visto que otros motivos, completamente extraños á la dialéctica interior, entraban igualmente en juego. En todo caso, los hegelianos estaban sorprendidos ante un hombre que, por la fuerza de su espíritu, se mostró igual á su maestro durante el período de esplendor de Hegel, y que ya mucho tiempo antes había influído sobre los espíritus reflexivos

y curiosos de su época por la fuerza de su pensamiento original, sin que se le hubiese podido clasificar en esta serie, á la cual se había opuesto justamente. Lo que caracteriza la posición ocupada por Schleiermacher en la historia de la filosofía, es que conserva vivo en la esfera de la filosofía romántica el espíritu de la filosofía crítica, asociación que había hecho posible por lo que tenía de socrática su personalidad. Poseía en una rara medida la facultad de aliar el abandono completo y entusiasta del *yo* á la reflexión más clara. Tenía en su personalidad la que Hegel creía tener su sistema: la unión de los contrarios en una unidad viviente.

Federico Schleiermacher nació el 21 de Noviembre de 1768; pertenecía á una familia *de pastores* protestantes. Su abuelo había sido violentamente conmovido por la forma radical del pietismo en que el sentimiento subjetivo se declaraba contra la Iglesia reinante, y por eso había puesto en peligro su propia existencia y la de su familia. El padre era una naturaleza práctica cuyas tendencias racionalistas estaban ahogadas por la necesidad de obrar prácticamente sobre los hombres. Entusiasmado por la vida religiosa de los hermanos moravios, metió á su hijo, á la edad de quince años, en su establecimiento de educación en Niesky y más tarde en el seminario de Barby. Schleiermacher mismo ha atribuído, durante toda su vida, una importancia decisiva para su existencia intelectual á la época de juventud que pasó entre los hermanos moravios. Sin duda su naturaleza se había manifestado ya más pronto; en una obra en que defiende sus ideas (1801), dice: «Mi dirección de pensamiento no tiene, en efecto, otra razón de ser que mi carácter particular, mi misticismo innato, mi cultura venida del interior.» Un rasgo principal en él era que imprimía su sello personal á todo lo que admitía en sí del exterior. Pero la religiosidad de los hermanos moravios, con su sentimiento profundo, su afición á la soledad, su tendencia á hacer vivir el fondo religioso en el interior de cada alma, mientras que la comunidad mantenía relaciones continuas con las almas de las mis-

mas disposiciones, le dejó una huella que no perdió jamás. Más tarde, tenía el sentimiento de ser un hermano moravio de orden superior. Superior, porque esta manera fué pronto para él demasiado estrecha. Aspiraba á una vida común con los hombres más amplia de lo que permitía la reclusión claustral; y, sobre todo, sentía un ansia intelectual y un excepticismo que lo hicieron salir muy pronto de la teología escrupulosa enseñada por sus maestros moravios. Después de una colisión violenta, el padre cumplió su deseo de estudiar en Halle. Allí aprendió la teología así como la filosofía de la *Aufklarung*, y pronto tuvo también conocimiento de las obras de Kant. Para comprender la evolución de Schleiermacher, es muy importante recordar (como ha demostrado Dilthey en su excelente *Vida de Schleiermacher*, 1870; desgraciadamente sin acabar. y donde se apoyaba en notas del mismo Schleiermacher) que encontró su punto de vista definitivo antes de entrar en la esfera de influencia de los románticos y de emprender el estudio de Spinosa. En la Universidad de Halle, y más tarde durante su residencia en el campo al lado de una familia noble y como pastor en una aldea rural, fué impulsado, á fuerza de estudios y de meditaciones solitarias, hacia su punto de vista religioso particular que tendía á poner su inteligencia crítica en armonía con la vivacidad y profundidad de su sentimiento. El punto de vista era el resultado del conflicto de los hermanos moravios con la filosofia crítica. Jamás renunció á la convicción de que la vida más íntima del hombre se vive en el sentimiento, y que sólo éste pone al hombre al contacto inmediato con el Sér infinito. Pero por la filosofía crítica, aprendió á conocer las condiciones determinadas y los límites á que está sometido el conocimiento humano; con más rigor aún que Kant, sostiene que todas las ideas que se sobreponen á la experiencia no tienen más que un valor simbólico. No sólo las ideas de la teología cristiana, sino los dogmas favoritos de la teología de la *Aufklarung*, dogmas del Dios personal y de la inmortalidad personal, tomaban así otro senti-

do á sus ojos. La particularidad de Schleiermacher (que hace de él una de las figuras más importantes de la filosofía de la religión), era esta: creía que lo que la crítica destruye y no dejar pasar por verdad objetiva, no pierde su valor religioso si puede considerarse como la expresión simbólica de una experiencia que el hombre ha hecho en lo más íntimo de su sentimiento. Y estas experiencias del sentimiento, los estados de alma interiores que no pueden jamás reproducirse completamente por palabras; he aquí lo que era para él la religión propiamente dicha. En el purgatorio de la filosofía crítica dejó consumir el carácter finito y exterior de su fe para conservar un núcleo, tanto más precioso, cuanto que había resistido á todo. Pero no adoptó la filosofía de Kant tal como era. Tomó, por el contrario, enfrente de ella una actitud crítica, tan crítica, que se le llegó á acusar de injusticia hacia el gran maestro, cuyo discípulo siguió siendo siempre, á decir verdad. La crítica versaba, especialmente, sobre la manera superficial con que Kant asociaba la religión y la moral. Schleiermacher demostró (como se ve por los *Documentos sobre el desarrollo interno de Schleiermacher*, publicados por primera vez por Dilthey en apéndice á la biografía) que por motivos de orden puramente moral no se puede deducir algo situado más allá del conocimiento. Da complemento así á la tendencia de Kant á librar la ética de las opiniones dogmáticas, destruyendo la propia teología moral de Kant. Sólo cuando sus opiniones se formaron por su propia crítica, vinieron el estudio de Jacobi y de Spinosa, y la unión con la escuela romántica. Aquí veía una concepción acabada del mundo y una tendencia á hacer introducir toda la riqueza de la vida en una forma única que pueda elevarse por encima de todo límite exterior. Enfrente de estos nuevos movimientos conservó, sin embargo, su asombrosa facultad de aliar el entusiasmo con la crítica; facultad que proviene, naturalmente, del instinto intelectual de conservación personal, cuya satisfacción exige, tanto la absorción de lo que tiene un valor nutritivo, como el rechazo de lo contrario. Schleier-

macher tenía la comprensión clara de este instinto. La afirmación de la importancia de la individualidad resalta ya de las notas de su juventud, y toda su vida fué uno de sus principales pensamientos. Esta tendencia á poner de relieve la individualidad, le llevó á criticar los sistemas de Spinosa y de Schelling, por profunda que fuese la simpatía que sintió por su aspiración hacia una concepción unitaria. Encontraba, además, que en estos sistemas se franquean los límites del conocimiento y que no se reconoce la importancia del sentimiento inmediato. Pero el gran movimiento de ideas y de imaginación, que fué el romanticismo, le procuró la amplitud y la profusión de las ideas, y le abrió esferas á las cuales había estado cerrado su sistema. La amistad con que se ligó á Federico Schlegel, señaló para él una transformación. La extraña mezcla de individualismo y de misticismo que encerraba el romanticismo, se le reveló bajo una forma claramente acusada (1). Por diferentes que fuesen los dos amigos, sus relaciones eran fecundas, porque Schleiermacher comprendía á maravilla una individualidad extraña, y hacía encajar en las formas de su propia vida lo que tenía que aprender. Del mismo modo Schlegel, á pesar de todas sus inquietas vacilaciones, sentía deseos de polémica enfrente de los ensayos hechos para encerrar la filosofía en un sistema, sólo que lo esencial era en él más bien lo arbitrario; en Schleiermacher lo esencial, además del individualismo, era el sentido crítico. Schleiermacher reproducía aquí, en general, sus propias tendencias bajo una forma caótica y tu-

---

(1) Veáse más arriba, nota 35. Sobre el concepto que Schleiermacher se forma de la personalidad de Federico Schlegel, á quien debió defender, no solo contra sus adversarios, sino contra los de su bando, veáse *Extracto de la vida de Schleiermacher*. (En cartas, I, pág., 320, 349 y siguientes.) Esta última declaración atestigua igualmente á la vez del sentido de Schleiermacher hacia la personalidad de otro (sobre todo por lo que en ella cubre la envoltura del corazón) y sus sentimientos fieles y caballerescos. Será uno de los documentos más importantes, el día en que se escriba una ética comparada de la amistad.

multuosa. Y por Schlegel entró en contacto con el resto de los románticos, lo cual le dió abundante ocasión de hacer valer sus talentos, de separar el núcleo de la envoltura, sin olvidar el vínculo que enlaza el núcleo con la envoltura. De la cooperación de los dos amigos salieron los *Fragmentos* en el *Ateneo* de los hermanos Schlegel.

La primera obra en que Schlegel expresó sus ideas detalladamente tiene por título: *De la religión; discursos á las personas ilustradas entre los que la desprecian* (1799). Allí distingue claramente (de una manera que habrá que examinar más adelante) la religión del conocimiento y de la moral; le señala por órgano la intuición inmediata y el sentimiento inmediato, pero trata, por otra parte, de demostrar que la cultura intelectual, moral y estética no es acabada sino cuando se reduce á la vida inmediata en el sentimiento de lo infinito (del universo ó del espíritu universal) concebido como si abarcase y llevase en sí todas las individualidades y toda existencia finita. Alaba á Spinosa que está penetrado del sublime espíritu universal, para quien lo infinito es el comienzo y el fin del universo, el único y eterno amor. En una edición posterior agrega un elogio entusiasta de Novalis que sigue la misma tendencia en el dominio del arte que Spinosa en el del pensamiento. Estos discursos describen el sentimiento religioso como aquel por el cual el hombre, con toda su individualidad, se siente uno con lo eterno y lo infinito; la obra siguiente: *Monólogos* (1800) renueva el problema desde el punto de vista individual afirmando el oficio de la independencia y de la originalidad personales. Como hemos visto, Schleiermacher había tenido muy pronto la convicción de la importancia positiva de la individualidad. Caracteriza la posición, hostil no sólo á Spinosa y á Schelling, sino á Kant y á Fichte, que admitían una ley moral válida para todos. Era cierto para él que todo hombre debe expresar la humanidad á *su* manera, con la mezcla original de sus elementos, á fin de que se revele bajo todas sus formas posibles y que todas las diversidades que encierra en su seno, se desarrollen en la

amplitud del espacio y del tiempo. La humanidad no debe ser una masa homogénea. (Veáse especialmente el segundo *Monólogo.)* En estas dos obras, Schleiermacher ha emitido, bajo una forma más bien indecisa y retórica, los pensamientos fundamentales que se esforzó durante toda su vida en ejecutar y sostener en la teoría y en la práctica. Era una naturaleza decididamente práctica. Si concedía importancia al desarrollo individual, no era para favorecer el aislamiento y el cuidado solícito de su propia persona. Según él, la afirmación enérgica de la personalidad, la exposición del *yo* era su única manera de ejercer influencia sobre otro. No se puede, en efecto, obrar de una manera absolutamente directa sobre la vida personal de otro. Por este lado, el individualismo se convirtió para él en un medio. Cómo á Sócrates, la necesidad de conocerse á sí mismo no le impidió influir sobre otros. Su actividad de predicador provenía de la necesidad de unir estas dos tendencias. Consistía para él en la aspiración á inducir á los individuos á reflexionar sobre sí mismos y sobre el fundamento último de su vida, á vivir directamente en lo eterno y en lo infinito, á librarse de todo lo que es finito y sensible. Los dogmas no eran para él más que símbolos que podían emplearse como medios provisionales en este proceso de profundización y de liberación. Una concepción tal del oficio de predicador no era posible sino en una época que se oponía libremente á los dogmas eclesiásticos, ya bajo la forma del racionalismo, ya bajo la del romanticismo. Y hasta hubo por entonces un gran escándalo y una gran cólera cuando se vió á Schleiermacher frecuentar círculos que no tenían nada de eclesiásticos. Parece que no se encontraba bien en la sociedad de pastores, y en otra época acaso no hubiese escogido el estado de pastor. En una carta del año 1802, dice que el sermón es el único medio de ejercer una influencia personal sobre el pensamiento común á la masa de los hombres. Más tarde, durante el funesto período de Prusia y durante la reacción que siguió á la guerra de la Independencia, mostró su energía y su valor como predicador, como redac-

tor, y haciéndose el campeón de la independencia nacional y de la libertad individual.

Durante su residencia en Berlín como predicador (1796-1802), Schleiermacher aprendió á conocer la vida de círculos más amplios y de caracteres más diversos; entró en la atmósfera de la escuela romántica y publicó sus primeras obras. Después de haber sido algunos años pastor en Stolpe, fué en 1804 como profesor de teología á Halle, donde dió cursos, no sólo de teología, sino también de filosofía. Los estudios de filosofía griega, en particular, de Platón (tradujo sus diálogos) habían ensanchado su horizonte y le habían afianzado en su punto de vista. Había saludado con júbilo la filosofía de Schelling. Pensaba que si el idealismo reconoce la originalidad de la vida de la naturaleza, le será menester también reconocer que la vida religiosa difiere de la simple vida de pensamiento y de voluntad, hasta el punto de que podrá formarse un «realismo más elevado». En el sistema de Schelling no veía más que formalismo; la identidad del sujeto y del objeto del pensamiento y del sér no era para él más que una abstracción; sólo el sentimiento viviente puede anular sus propias antinomias. Además, juzgaba que la existencia individual no era suficientemente puesta de relieve. En Halle profesaba entonces al lado de Enrique Steffens, y encontró sus propias opiniones expresadas por el cambio que éste realizó en la doctrina de Schelling. Las obras de Steffens sobre la filosofía de la naturaleza, que se apoyaban más que las de Schelling en estudios independientes de la ciencia de la naturaleza, hacen resaltar esta idea fundamental: que en la naturaleza, desde los grados más ínfimos hasta los mas elevados, y pasando por el desenvolvimiento progresivo del globo terrestre y de la vida orgánica, aparece una *tendencia individual* siempre y en todo; cuanto más se individualiza una forma, más lleva la huella de lo infinito, es decir, que comprende un contenido más rico y contrastes más grandes. Un principio tal como este: el grado que encierra más en sí lo infinito de la naturaleza es el más individual (Steffens: *Con-*

tribuciones á la historia natural interna de la tierra, pág. 273, Friburgo, 1801); debía atraer al autor de los *Monólogos* y de los *Discursos sobre la religión* (1). Una obra escrita más tarde, donde Steffens desarrollaba estos pensamientos asociándolos á sus ideas generales sobre el conocimiento *(Rasgos fundamentales de la ciencia filosófica de la naturaleza*, Berlín, 1806), constituye la exposición filosófica á la cual debe haberse adherido más Schleiermacher, y sobre la cual tiene, acaso, alguna influencia (según una declaración de Steffens, p. XXII) (2). La batalla de Jena puso fin á la actividad de Scheleiermacher en Halle. Fué entonces á Berlín, donde trató de exaltar el valor y el patriotismo por medio de sermones y de otras formas. Ocupa un puesto eminente entre los hombres á los cuales Alemania debe su renacimiento nacional. Después de la creación de la Universidad de Berlín, fué nombrado profesor de teología; pero igualmente dió cátedras de filosofía y de his-

(1) Las lecciones dadas por Steffens en Copenhague, en 1802, y que fueron de gran importancia para el espíritu danés á causa de la influencia estimuladora que ejercieron sobre Oehlenschläger y Grundtvig, son, en gran parte, una exposición de las ideas fundamentales de las *Contribuciones*, á la cual se unen, sin embargo, consideraciones estéticas é históricas, lo cual extiende la marcha de la filosofía de la naturaleza á la filosofía del espíritu. Vid. *Indledning til filosofiske Forelæsninger (Introducción á las lecciones de filosofía*, p. 91, 107 y sig., Copenhague, 1803), donde se subraya la tendencia individualizadora y todo conjunto universalizador de la naturaleza. Véase, además, sobre estas lecciones mi artículo en el *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 2.°

(2) Dilthey *(Vida de Schleiermacher*, p. 351) observa que, especialmente el primer borrador de la ética de Schleiermacher, que data del año 1804, hace pensar, por su contenido, en las obras citadas aquí de Steffens. En el momento en que iba á inaugurarse la Universidad de Berlín, Schleiermacher declaró que convenía guardar un puesto á Steffens para evitar las tendencias exclusivas, tanto en filosofía como en ciencias naturales. Dice que, por su parte, deseaba este nombramiento tanto más cuanto que sus lecciones sobre la ética encontrarían así un fundamento en la filosofía general; para conseguir este nombramiento, estaba dispuesto á renunciar, durante los primeros años, á una buena parte de su sueldo. (*Extracto de la vida de Schleiermacher*, IV, pág. 375). Sin embargo, eso no dió resultado alguno. Steffens fué á Breslau, y sólo muchos años después de la muerte de Schleiermacher vino á Berlín.

toria de la filosofía. Obraba, además, sobre el gran público por medio de sermones. Era tolerado á duras penas durante el período reaccionario, á causa de su liberalismo político. Llegó á haber un momento en que no podía escribir por la posta: sus cartas se abrían. Su intervención en materia eclesiástica desagradaba igualmente al Gobierno. Schleiermacher, que pertenecía á la Iglesia reformada, pero que, con arreglo á su punto de vista, no podía conceder mucha importancia á las diferencias confesionales, se adhería al proyecto del rey de efectuar una unión de las dos confesiones protestantes; pero desaprobaba sobremanera la intención de realizar la misión por la violencia.

Era inevitable que el fondo positivo de la religión tomase un vuelo cada vez mayor en las exposiciones de Schleiermacher, á medida que se había iniciado, además, en la actividad teológica y eclesiástica. Es lo que resalta claramente de las ediciones posteriores de los *Discursos* y de su obra principal: *La fe cristiana* (1821-22). No se puede, sin embargo, demostrar una diferencia de principio entre el punto de vista de la primera edición de los *Discursos* y el punto de vista de la obra citada, que es la mayor que ha producido la teología protestante desde la época de la Reforma. Tenía el sentimiento de ser el mismo. Cuando hubo concebido el plan de su doctrina de la fé, escribió á uno de sus amigos de juventud (1818): «Una dogmática que yo he tomado á cargo el escribir, te demostrará que yo soy siempre el mismo, desde los discursos sobre la religión.» Y pocos años después (1822) repite esta declaración antes de la aparición de la tercera edición de los *Discursos*. Sentía una violenta repulsión hacia el pietismo y hacia la fé literal que se habían desarrollado en torno de él. No se había figurado que se realizaría así el pensamiento de su juventud respecto á la renovación de la vida religiosa. Tenía intención, primeramente, de hacer reconocer la religión como un aspecto esencial y fundamental de la vida del espíritu. Más tarde pensaba en renovar el protestantismo. Se alegraba de la fundación de la Universidad de

Berlín, porque esperaba poder constituir en ella *(Carta á Brinckmann,* 17 de Diciembre de 1809) «una escuela de teología, capaz de transformar y de reanimar el protestantismo como se debía.» Las ideas fundamentales sobre las cuales debía erigirse esta escuela estaban positivamente emitidas en los *Discursos sobre la religión.* Sin duda alguna no es una prueba que haya creído él mismo no haber cambiado en sus opiniones; un análisis exacto demostrará, sin embargo, que la relación entre sus obras de juventud y su gran obra final de teología es la siguiente: lo que al principio se indicaba á grandes rasgos y bajo forma de retórica, recibió más tarde una ampliación más precisa cuando la teoría del conocimiento y la ética de Schleiermacher estuvieron acabadas (como se ve en sus obras póstumas: *Dialéctica* y *Moral filosófica)* y cuando, después de hacer estudios de teología más penetrantes, hubo adquirido un conocimiento más completo de las formas históricas bajo las cuales el sentimiento religioso se había expresado en el cristianismo. Siempre estuvo convencido de que todos los dogmas se forman por la reflexión sobre experiencias inmediatas del sentimiento. Por el contrario, cuando se propuso redactar su *Dogmática,* no sabía bien dónde se encuentra el límite entre la religión propiamente dicha (que llama en una carta el dogma inmanente, término con el cual probablemente quiere significar las ideas inseparables del sentimiento religioso en su cúspide) y la mitología (que llama el dogma transcendente ó místico). *(Carta á Blanc,* 23 de Marzo de 1818.) Lo que confiere á la filosofía de la religión de Schleiermacher un grande y durable interés, es la manera clara con que concibe las relaciones entre el sentimiento y la idea en el dominio religioso. Las consecuencias de su concepción le debieran alejar, en verdad, de la concepción eclesiástica mucho más de lo que él mismo ha ido. Sin duda alguna, veía claramente que se sentía más en comunión con los otros de lo que los otros se sentían en comunión con él. En una carta que data del fin de su vida (en Reichel, 3 de Abril de 1832), después de haber dicho algu-

nas palabras sobre la resistencia y el desprecio á los cuales estaba expuesto de parte «de los exaltados de ambos partidos», pronuncia estas bellas frases: «Al menos sé armonizarme en silencio con muchos que se creen muy lejos de mí, y esa es una fuerza particular que refresca la vida.» Lo que hay de romántico en Schleiermacher es precisamente que no ve la gran diferencia entre la tésis que considera los dogmas como símbolos de los sentimientos humanos y la que los considera como proclamaciones auténticas de la eterna verdad. Ha dado un gran paso hacia la inteligencia más profunda de los fenómenos religiosos, pero al mismo tiempo ha señalado al sentimiento religioso un puesto muy distinto y una muy diversa significación de la que le atribuye la tradición eclesiástica. Era menester todo lo que había de socrático en su personalidad para poder trabajar al servicio de la Iglesia con el concepto que tenía de la religión. Ya en su juventud se debió defender de la acusación de deslealtad y de tolerancia acomodaticia algo inconveniente. Indicó entonces con altivez que sus aptitudes pudieran abrirle el camino de otra actividad, si no fuese precisamente su deseo y su vocación aplicarlas al oficio de pastor, y declara á propósito de sus relaciones entre su religión y su filosofía: «Estoy convencido de tener realmente la religión que debo proclamar, aun cuando tenga otra filosofía que la mayoría de los que me escuchan. No hay tampoco en mí política indigna, ni *reservatio mentalis*; atribuyo á las palabras absolutamente el sentido que les atribuye el hombre, *cuando está en disposición de hacer una meditación religiosa*, y no otra significación cualquiera.» (*Extracto de la vida de Schleiermacher*, III, p. 284.) Esta declaración es característica; transporta la diferencia que existe entre las ideas religiosas al dominio filosófico, es decir, teórico, y supone que las ideas religiosas toman positivamente otro sentido cuando el sentimiento está en su paroxismo, que en sus momentos de calma (1). En su paroxis-

(1) Véase la concepción de Fichte mencionada en la nota de la página 187.

mo, el sentimiento se crea sus formas ó percibe las formas transmitidas; se revela como la facultad de crear los dogmas, y es la que Schleiermacher ha querido considerar en este nacimiento verdadero de la religión; las líneas divergentes se cruzan aquí, y encontró igualmente el punto de contacto de su propia línea con muchas otras que iban en una dirección lejana ú opuesta. La vida de Schleiermacher en Berlín, que fué importunada por una resistencia venida del exterior y de arriba, encontraba el más bello ornamento en una vida de familia muy feliz. Después de una corta enfermedad durante la cual conservó hasta los últimos momentos una lucidez y una libertad íntegra de espíritu, murió el 12 de Febrero de 1834.

b)—**Dialéctica y Ética.**

Podremos formarnos una idea de la armonía que existe para Schleiermacher entre el sentimiento religioso y el pensamiento científico al examinar primeramente hasta qué punto llega por el camino del pensamiento á resultados que permiten al sentimiento religioso manifestarse libremente, y después hasta qué punto llega por el sentimiento religioso á resultados que dejan libre circulación al pensamiento.

En su teoría del conocimiento trata de ocupar un puesto intermedio entre Kant y Schelling. Veía claramente que Schelling traspasó los límites del conocimiento, y en su *Dialéctica* trató de fijar de nuevo estos límites. Por dialéctica entendía la teoría de los principios del arte de filosofar. Es la preparación á la filosofía en cuanto ciencia sistemática. El objeto de la filosofía es encontrar el encadenamiento interno de todo saber, y la dialéctica discute precisamente las condiciones de un saber. Son de dos clases: para que haya saber, es preciso que todo pensamiento particular se asocie á los demás pensamientos y que un sér real corresponda al pensamiento particular. Estas dos condiciones son inseparables. Para que el saber sea válido, es menester que á la relación entre nuestros conceptos inferiores y nuestros concep-

tos superiores, correspondan especies inferiores y superiores del sér, de suerte que, como los conceptos superiores contienen la razón de los conceptos inferiores, el sér superior contenga del mismo modo la razón ó la fuerza que se revela en el sér inferior como pluralidad de fenómenos. Por analogía, un encadenamiento real de las cosas existentes, una relación de causalidad, debe corresponder á la trabazón de los conceptos expresados en los juicios. Al afirmar que hay una armonía del saber con el sér, Schleiermacher se distingue de Kant y pasa ligeramente sobre sus escrúpulos críticos, impulsado por la tendencia romántica á embriagarse de la existencia. Por el contrario, recuerda á Kant por su fijación de los límites. La identidad del pensamiento y del sér es para él la presuposición de todo saber; pero es una presuposición que no puede ser por sí misma una ciencia, aunque fuese precisamente la ciencia suprema para los demás románticos. La tentativa llevada á cabo por Schelling para establecer una doctrina de la identidad absoluta no llevaba, según Schleiermacher, sino al establecimiento de esquemas más ó menos felices. Schleiermacher renueva aquí la teoría de las ideas de Kant, definiendo la idea como un concepto problemático, como un concepto que señala el límite del pensamiento, el cual ,lejos de traspasarlo, no lo alcanza jamás. En todo nuestro saber hay dos elementos: uno, que es debido á la función orgánica, á la sensibilidad y á la experiencia; el otro, que es debido á la función intelectual, á la facultad de construir y de especular. No se puede prescindir por completo de uno de estos dos elementos. El empirismo tiene razón al decir que el sér de las cosas individuales no desaparece por completo en el concepto, pero no tiene razón al suponer que el sér de las cosas individuales es todo el sér. La especulación tiene razón al decir que todas las particularidades deben tener su causa suprema en el origen de todo sér y de toda ciencia; pero oscila entre el conocimiento y la poesía cuando cree poder derivar todas las cosas de este origen último por el camino de la construcción. La idea de

Dios, unidad del pensamiento y del sér, es la suposición que, consciente ó no, existe en el fondo de todo saber; pero no puede construirse sino como esquema formal. Con ella se combina la idea del mundo, concebido como totalidad del múltiplo. Del mismo modo que la idea de la divinidad es el punto de partida formal *(terminus a quo)*; de igual manera la idea del mundo es el término real *(terminus ad quem)*, al cual tiende nuestro conocimiento sin alcanzarlo jamás. Porque el punto final no puede convertirse en saber real, de igual modo que el punto de partida. Así todo como saber que poseemos encierra en mutuas relaciones diferentes la construcción y la experiencia de igual naturaleza, todo saber que poseemos está situado en cierto punto intermedio entre el punto de partida y el punto final. Y en eso todo nuestro saber es provisional. El objeto de la crítica científica es aproximar nuestro saber positivo al ideal del saber; es en el terreno teórico lo que es la conciencia en el dominio práctico. Una conclusión absolutamente sistemática es imposible, y especialmente dada la relación indicada entre la especulación y la experiencia, los sistemas de filosofía se proponen un objeto imposible cuando quieren hacer derivar lo finito de lo infinito, y quieren explicar la naturaleza interna del sér infinito. Sólo en el sentimiento religioso se realiza la unidad de los contrarios; la ciencia es incapaz de percibirla, ni en el sentido de principio, ni en el sentido de totalidad. Pero las imágenes por las cuales se expresa este sentimiento se reducen á la imagen científica. Sólo son admisibles las imágenes que expresan á la vez la diferencia entre la idea de Dios y la idea del mundo y la inseparabilidad de estas dos ideas. Las dos ideas son correlativas; no hay Dios sin mundo y no hay mundo sin Dios. El arte filosófico puede tolerar todas las imágenes que no contradicen esta regla. Pero del mismo modo que insinúa que la filosofía especulativa no llega más que á establecer esquemas, así también sostiene que la idea religiosa no llega más que á establecer imágenes. La expresión «persona», por ejemplo, no puede ser, aplicada

á Dios, más que una imagen; lo mismo ocurre con la expresión «fuerza» y así sucesivamente. El ateismo consiste casi siempre en rechazar el valor de las imagenes y de los antropomorfismos.

La unidad del pensamiento y del sér es la condición de toda ciencia; del mismo modo la unidad de la voluntad y del sér es la condición de toda actividad. El saber sería imposible si el pensamiento y el sér no tuviesen un punto de reunión; de igual modo la actividad sería imposible si la voluntad permaneciese absolutamente extraña y aislada en el mundo. El mundo exterior debe poder aceptar nuestra intervención y tomar la huella ideal de nuestra voluntad. En el fondo de toda conciencia, hay la idea de la unidad y de la voluntad, del sér; idea que no puede diferir de la idea del pensamiento y del sér; pero lo mismo aquélla que ésta no pueden transformarse en conceptos científicos.

Por medio de esta consideración, la dialéctica conduce á la ética. Schleiermacher indica como sigue el puesto que ocupa en el sistema entero de la ciencia. La unidad del pensamiento (ó de la voluntad) y del sér era la condición previa y el fin de todo saber (ó de toda actividad). Uno de estos dos elementos ocupa el puesto principal en cada grado de la existencia que conocemos. La ciencia de la parte de la existencia en que el sér tiene supremacía sobre el pensamiento y la voluntad y la naturaleza sobre la razón, se llama física, la cual se divide, á su vez, en historia de la naturaleza (física empírica) y ciencia de la naturaleza (física racional). La ciencia de la parte de la existencia en que el pensamiento y la voluntad obtienen supremacía sobre el sér y la razón sobre la naturaleza, ó se esfuerzan en obtenerla, se llama ética, que se divide, á su vez, en dos partes: la historia (ética empírica) y la moral (ética racional). Pero todas estas opiniones son relativas. ¡No hay naturaleza sin razón y sin voluntad! La naturaleza es una ética aminorada; nos muestra la voluntad en una serie de grados, bajo una forma inorgánica, en la vida de las plantas y de los animales y en su desarrollo supremo

en el hombre. Sin esta unidad de la naturaleza y de la razón, la ética, propiamente dicha, no sería posible. Es el desarrollo más amplio y más elevado de lo que se manifiesta ya en la naturaleza. (Vid. *Dialéctica*, § 213-214). En este punto, Schleiermacher encontró un suplemento necesario á su doctrina en la filosofía de la naturaleza de Steffens. No podía, como Kant y Fichte, oponer violentamente la ética á la naturaleza. Exigía ya (en su *Crítica de la moral tal como ha sido comprendida hasta ahora*; 1803), que la ética fuese asociada á la ciencia integral, y proponía por modelos á Spinosa y á Platón. Acentúa con vigor por esta razón que no se puede admitir comienzo absoluto en el progreso ético. (*Moral filosófica*, § 103, 124, 325). Se dan siempre un fundamento y una armonía relativa que pueden servir de punto de partida y de punto de enlace. Y de esta manera, la ética entra en relaciones, no sólo con la naturaleza, sino con la historia; todo progreso moral comienza en cierto punto del progreso de la especie. El individuo posee en sus órganos innatos los resultados de las generaciones precedentes. (*Moral filosófica*, § 147-148). Aunque la doctrina evolucionista de Schleiermacher se haya constituído por la vía de la construcción y se haya detenido en los linderos del idealismo, no deja de indicar aquí un punto de vista que ha sido discutido con gran frecuencia en la biología moderna. Sólo que cree que no puede tratarse de una tal organización de la naturaleza de la especie sino en el hombre; las especies animales permanecen estacionarias. La evolución se produce, pues, en la naturaleza, pero no en el sentido real de un tránsito de forma á forma.

La relación que existe entre el progreso moral y la naturaleza es la de una acción recíproca. El proceso ético consiste, ya en una actividad que organiza, inculca y forma, ya en una actividad que simboliza, expresa y caracteriza. En la primera clase de actividad entra la tendencia del hombre á hacerse dueño de la naturaleza. El individuo se apodera de una parte de la naturaleza que trabaja, y de la cual hace así su propiedad, y, colectivamente, los hombres forman una

asociación jurídica que asegura las relaciones. En la actividad de simbolización entran todas las maneras con que el hombre expresa y moldea su vida intelectual, y, por consiguiente, pone en el mundo algo que no tiene valor sino como signo de vida interior. Semejante tendencia se manifiesta bajo una forma individual por la necesidad que siente la religión de encontrar formas poéticas del sentimiento, siendo éste imposible de figurarse. El arte supone la posibilidad de exteriorizar la originalidad del individuo y de producir así un comercio intelectual con otro. El arte es para la religión lo que el lenguaje es para la ciencia (1). He aquí por qué todo individuo debe ser artista en cierto sentido. La forma universal de simbolización es la ciencia que expresa lo que hay de común, de idéntico y, por consiguiente, de metafórico en la vida de la conciencia. Por lo tanto, el progreso íntegro de la civilización entra en el progreso ético, y éste se libra de una manera radical del modo de considerar subjetivo y formal que predominaba en tan alto grado en Kant y en Fichte. En sus *Monólogos*, Schleiermacher estaba aún impaciente por ver que la civilización material (que llamó más tarde la actividad organizadora) desempeñaba un papel tan importante en la vida, y estaba dispuesto á no ver la ética más que en la tendencia á expresar (por simbolización) su personalidad particular. En su concepción posterior trata, sin embargo, de unirlas ambas. La tendencia á la simbolización que no reconoce la importancia de puntos de vista naturales la llama ahora parcialidad cínica (*Moral filosófica*, § 209); la

(1) Se ha dicho que para Schleiermacher la religión era una variedad del sentido estético (véase á Alberto Ritschl: *Los discursos de Schleiermacher sobre la religión y sus efectos ulteriores sobre la Iglesia evangélica de Alemania*, pág. 53, compárese 91 y siguientes; Bonn, 1874); debe ser más bien lo contrario; el sentido estético es para Schleiermacher una especie ó una variedad de la tendencia religiosa á expresar las relaciones del sentimiento con la unidad de la vida. Vid. Bender; *La teología de Schleiermacher en sus fundamentos filosóficos*, I, página 163, Nördlingen, 1876-78. Se advierte que la concepción de Bender es la buena, especialmente por la *Moral filosófica*, § 290.

actividad de organización sin el sentido de la simbolización la llama parcialidad económica.

Se comprueba en la ética de Schleiermacher cuán poco penetra en las antinomias y en los conflictos subjetivos. Describe el proceso ético sin detenerse en las crisis. Y, sin embargo, su ética tiene por mérito principal pintar también claramente la significación de la individualidad. Sin duda alguna, hace á Kant y á Fichte esta concesión: la razón es idéntica en todos los hombres; pero agrega que la naturaleza del individuo no está toda en esta parte común. Si la especie se escinde positivamente en una diversidad de individuos, cada individuo no puede adquirir valor moral sino expresando la común naturaleza humana de una manera absolutamente decidida y original. Desde el punto de vista moral, habrá, por esta razón, en la conducta del individuo algo que no puede transferirse á la conducta de los demás ó no puede ser válida para ésta. Si en su acción el individuo no ha hecho concurrir su originalidad plena é íntegra, su acción es imperfecta, no ha sido absolutamente activo. A causa de esta manera individual de obrar, hay puntos sobre los cuales todo el mundo debe ser su propio juez. Pero por ser su propio juez, no se es su propio preceptor (1). El concepto de personalidad no implica solamente que el individuo se separa de otro, sino también que tiene otro á su lado. Ya en los *Monólogos*, Schleiermacher había sentado este principio: «No hay educación sin amor.» A medida que el individuo tiene sentido más claro de su propia originalidad, lo tiene también de la originalidad de otro. El órgano es aquí la imaginación.

(1) *Moral filosófica*, § 343: «Allí donde lo individual es el elemento propiamente creador, moral en las acciones, sólo el sujeto agente puede ser por sí mismo su juez.» Vid. *La moral cristiana*, pág. 65. «Cuando un acto tiene su razón en la individualidad del hombre, ningún otro más que él mismo puede juzgarle. Pero cada cual no es su propio juez sino en este sentido, y no su propio maestro.» Acaso es característico que esta última observación se coloque en la ética «cristiana» y no en la ética «filosófica» de Schleiermacher; pero es exacta aun desde el punto de vista filosófico, y está fundada en toda su doctrina.

Pero á la inversa no se tiene conciencia de su propia originalidad sino en la especie. Más tarde, Schleiermacher insiste igualmente en la división del trabajo, que señala al individuo una profesión determinada conforme á su naturaleza. Hay en eso una advertencia á no considerar su individualidad como completamente acabada, mientras se ha desarrollado en el aislamiento ó en un horizonte estrecho. Schleiermacher había aprendido, por su experiencia personal, á conocer el valor de la individualidad. Era un virtuoso para el descubrimiento y el manejo de las diversas personalidades. Como escribe en una carta (á Enriqueta Hertz, 17 de Diciembre de 1803), no encontró hombre insignificante que no poseyese alguna originalidad y que no representase á la naturaleza humana por alguno de sus aspectos. Y era en su ética un mandato dictado por el deber, que cada cual *debía* ser original y obrar de una manera original. De este modo se continúa la tendencia individualizadora de la naturaleza.

En una serie de disertaciones académicas (que eran con la *Crítica de la moral tal como ha sido comprendida hasta ahora* todo lo que Schleiermacher ha publicado sobre la ética) ha tratado los conceptos fundamentales éticos del deber, de la virtud y del bien, y ha demostrado que no designan diferentes partes del contenido de la ética, sino diversos aspectos, bajo los cuales se puede considerar un sólo é idéntico contenido. El concepto del bien, que para él es absolutamente lo mismo que el concepto de la íntegra realización del espíritu ó de la razón en la naturaleza (por organización y por simbolización), debe colocarse en la base de los demás, porque sólo de él reciben el deber y la virtud su fundamento real.

c)—Creencia y Ciencia.

La dialéctica y la ética deben demostrar qué alcance pueden tener el pensamiento y la voluntad cuando se desarrollan conforme á sus propias leyes. Como tercer forma capital de la vida del espíritu humano, Schleiermacher presen-

ta la religión, cuyo origen y asiento se encuentran en el sentimiento; y aspira ahora á demostrar que puede desarrollarse con arreglo á sus propias leyes, independientemente de las otras formas y sin intervenir en su desenvolvimiento autónomo; y de tal suerte, no obstante, que sólo en el sentimiento religioso se realizan la armonía y la conciliación plena é íntegra.

En sus *Discursos sobre religión á las personas cultas entre los que la desdeñan*, Schleiermacher se opone, sobre todo, á dos concepciones religiosas: á la que concibe la religión como una doctrina (revelada ó fundada en la razón sola), y á la que concibe la religión como un simple remedio moral. La religión consiste en la conciencia *inmediata* de que toda cosa finita está en lo infinito, y por él, y toda cosa temporal en lo eterno, y por él. Cuando el conocimiento procede de pensamiento en pensamiento. y la voluntad se fija sobre objetos determinados, el sentimiento descansa directamente en sí mismo, superior á toda antinomia. El conocimiento y la acción dependen de talentos particulares; el hombre obra por este lado de una manera unilateral y sobre objetos diferentes de sí mismo. Pero en el sentimiento hay el movimiento delicado, infinito, en que la íntegra individualidad de cada uno puede expansionarse, y la individualidad irradia del infinito mismo. Al describir el sentimiento religioso, importa aprovechar el momento en que la vida interior se hace sentir en su integridad antes de traducirse en pensamiento y en imagen, ó en voluntad y en acción. Ese es el punto en que lo universal y lo individual coinciden, sin que haya entrado ya en vigor la diferencia entre sujeto y objeto. En este sentimiento inmediato, el individuo es dependiente, no dependiente de algo finito contra lo cual sería imposible reaccionar, sino dependiente pura y simplemente. Y este sentimiento puro y simple de dependencia se convierte en conciencia de Dios desde el momento en que la reflexión se despierta y busca una expresión de aquello de que dependemos con todo nuestro sér pasivo y activo, porque «la expresión

Dios debe precisamente especificar *el origen* de nuestra existencia sensible y espontánea» *(La fe cristiana,* § 4).

Se ha creído encontrar una oposición de principio entre los *Discursos* y la *Dogmática,* en que, en los primeros, la religión se pinta más bien como un sentimiento inmediato de unidad que como el sentimiento de dependencia expresado primeramente en la *Dogmática;* y en que la religión se describe, sobre todo en la primera edición de los *Discursos,* como la consecuencia de la contemplación del universo, mientras que la *Dogmática* establece una diferencia precisa entre Dios y el mundo. Se ha llamado el primer punto de vista, monista, y el segundo, dualista (1). Pero ya los *Dis-*

---

(1) Erdmann: *Bosquejos de la historia de la filosofía,* II, página 465, 477; Berlín, 1866. Vid. igualmente Ritschl: *Discursos de Schleiermacher sobre la religión,* etc., pág. 59. Bender: *Teología de Schleiermacher,* I, págs. 173-175, ha sostenido una concepción más exacta Delbrück encontraba la Dogmática panteísta é irreconciliable con la 2.ª edición de los Discursos: *(Extracto de la vida de Schleiermacher,* II, pág. 356 y siguientes), teniendo así un concepto opuesto al de Erdmann y al de Ritschl. Schleiermacher, en lugar de la expresión «sentimiento», emplea también en la *Dogmática* la expresión de «conciencia inmediata del yo», y la explica él mismo como sigue: «Esta última expresión tiene ventajas porque muchas personas no señalan al sentimiento más que un dominio inferior; pero no se puede emplear *conciencia del yo* sin esta adición *(inmediata)* á causa de la conciencia reflexiva del yo; por eso es preferible la primera.» *(Moral filosófica,* § 253). Hay una diferencia entre la concepción de la religión en los *Discursos* y la que se encuentra en las obras posteriores, diferencia á la cual se ha concedido muchas veces una gran importancia. En los *Discursos* describe la religión como un sentimiento puramente pasivo, mientras que posteriormente (como Dilthey lo ha hecho ver ya en sermones que datan de la misma época que los *Discursos*) señala con más vigor el carácter práctico de la religión. Creo, sin embargo, que se caracteriza muchas veces algo estrechamente, aún en esto, el punto de vista de los *Discursos;* así puede decirse, por ejemplo, de la exposición, por lo demás excelente, que hace Jodl de la concepción de Schleiermacher en su *Historia de la ética.* Es, en efecto, una doctrina expresa de los *Discursos* que, «para introducir en sí la vida del espíritu universal y para tener religión, el hombre debe previamente haber encontrado la humanidad y no la encuentra más que en el amor y por el amor»; y el progreso de la humanidad no está aún terminado; se comienza continuamente partiendo de puntos individuales múltiples (Segundo Discurso).

cursos describen la relación religiosa como una relación de dependencia, cuando uno se remonta hasta el punto en que la conciencia se forma por primera vez, al momento singular en que no se hace sentir aún diferencia. Lo universal y lo individual coinciden aquí, en la raíz de la conciencia; pero lo individual, que está todavía en formación, debe manifiestamente ser dependiente. Y cuando en los *Discursos* (especialmente en la primera edición) Schleiermacher emplea comunmente expresiones como universo, él mismo ha declarado en diferentes ocasiones que hace del mundo un todo (*Moral filosófica*, § 287 y nota segunda al segundo *Discurso* en la tercera edición). Cuando en la *Dialéctica* y en la *Dogmática* distingue entre Dios y el mundo, entiende por mundo la totalidad y por Dios la unidad, y establece, como hemos visto, una relación estricta entre estos dos conceptos. Las ideas han evolucionado; pero su sentimiento de haber permanecido el mismo no le ha engañado.

Ahora bien: siendo concebida la religión como lo que suministra el punto de vista más elevado, ó más bien como la disposición fundamental en la participación á la vida humana y á su desarrollo, el sentimiento religioso no es, en manera alguna, un sentimiento pasivo. Cuando Schleiermacher llama á este sentimiento la música de la vida, es porque esta música no debe servir sólo para divertir el alma; debe hacer más viva la afición al trabajo, aun cuando no se propongan directamente deberes, como tampoco exige creencias teóricas definidas Aquí hay también una diferencia únicamente cuantitativa entre los *Discursos* (1.ª edición) y las obras posteriores. En la *Dogmática* (§ 9) Schleiermacher distingue claramente entre la religiosidad estética cuyo ideal es la belleza del alma y la religiosidad teleológica cuyo estado supremo no es la inmovilidad, sino que trabaja por hacer progresar «el reinode Dios». Esta distinción (así como la distinción de la *Dialéctica* entre Dios y el mundo) es desconocida en los *Discursos* donde el conjunto de las relaciones queda sumido en la vaguedad. Del mismo modo, en la *Dialéctica* da una definición más exacta de las relaciones del sentimiento con los otros aspectos de la vida psíquica que en los *Discursos*. Véase, en particular, el suplemento *C.*, § 51: «El sentimiento parece algunas veces presentarse solo, mientras que el pensamiento y la acción se disipan; pero esa no es más que una apariencia; hay siempre vestigios de voluntad y gérmenes de pensamiento, ó ambos á la vez, aunque en cantidad infinitesimal en apariencia.»

Los *Discursos*, lo mismo que la *Dogmática*, sostienen categóricamente que ningún concepto y ningún principio pertenecen á la esencia verdadera de la religión; son todos derivados; nacen de la reflexión sobre los estados inmediatos de sentimiento. Como hemos visto ya, la palabra Dios designa el origen del sentimiento particular de dependencia. En virtud de la tendencia á expresarse y á comunicarse, se buscan palabras é imágenes para el sentimiento, que es inefable en sí. Si se ve en estas imágenes una verdad literal, se obtiene la mitología. La dogmática tiene por objeto convertir la expresión simbólica del sentimiento en expresiones propiamente dichas, ó al menos dar á las expresiones simbólicas una limitación determinada. Ningún principio de la dogmática debe derivarse de otro principio; cada principio debe brotar directamente de la experiencia religiosa, después de lo cual solamente puede ponerse en parangón con otros principios. La única prueba de semejantes principios es esta: es menester que los lectores hagan las mismas experiencias que el narrador. Todos los dogmas que no se reducen de esta manera á experiencias inmediatas de sentimiento, Schleiermacher los rechaza por eso mismo, ó á lo sumo declara que son símbolos y no expresiones necesarias de la religiosidad. Así, por ejemplo, las ideas de la personalidad de Dios, de la inmortalidad personal, de la creación de los primeros hombres, del nacimiento del pecado, etc. Niega que la experiencia religiosa pueda llevar á la idea de una interrupción en el encadenamiento de la naturaleza. En todo caso, habría entonces una relación de oposición entre la conciencia de Dios y la conciencia del encadenamiento de la naturaleza; pero, según sostiene Schleiermacher, jamás puede formarse por interés religioso una necesidad de concebir un hecho de tal manera que cesaría, por su dependencia á Dios, de estar sometido al encadenamiento de la naturaleza, supuesto que estas dos relaciones coinciden una con otra. *Milagro* no es, por esta razón, más que el nombre religioso de un acontecimiento, de una cosa que ha excitado la atención religiosa, y

al cual se concede por eso mismo un valor particular. La revelación no significa una doctrina, sino un acontecimiento de importancia religiosa que no se explica por el encadenamiento histórico. Los cristianos admiten que una revelación semejante se ha producido en Cristo, porque sólo admitiendo que es el modelo sin pecado históricamente aparecido, están en disposición de explicar la conciencia de su liberación, es decir, la experiencia de que lo que intercepta su conciencia de Dios y lo que es la causa de sus sufrimientos, está en lo sucesivo desterrado. El sentimiento religioso es en sí un sentimiento de felicidad; pero como se presenta constantemente en la conciencia junto con otros sentimientos que están determinados por la naturaleza del hombre, sér finito y sensible, y como estos sentimientos pueden, ya armonizarse con el sentimiento religioso, ya serle obstáculo, se forma una oposición entre el placer religioso y el sufrimiento religioso. Y el cristiano no puede, en justicia, explicarse la supresión del sufrimiento religioso, que ha aparecido como prototipo en Cristo, cuya pura conciencia de Dios comunica su poder redentor y conciliador al individuo por medio de la comunidad que se coloca frente á la imagen de su personalidad. Hay la misma relación entre la conciencia de la redención y la creencia de que Cristo es el puro modelo, que entre el sentimiento de dependencia y la idea de Dios. En ambos casos, se concluye del efecto á la causa.

Plantéase ahora la gran cuestión de saber si se puede probar que hay derecho á sostener semejante razonamiento. No se puede concluir de un puro estado de sentimiento á la causa que lo ha producido sin ayuda de otras experiencias, y Schleiermacher debe desterrar lógicamente otras experiencias semejantes. Que el sentimiento, en razón de su tendencia (en otro tiempo descrita tan excelentemente por Hume) á expansionarse y á fortificarse, lleva á la formación de ideas de séres ideales, es un hecho psicológico; pero este proceso no lleva más que á símbolos, como Schleiermacher lo reconoce en otros pasajes. Schleiermacher confunde la tenden-

cia del sentimiento al simbolismo con su importancia como hecho que indica la existencia de una causa bien determinada. Como filósofo se adhiere á la simbolización; no podía llegar á ser teólogo eclesiástico sino porque confundía la simbolización con una explicación causal. Y esta confusión le puso en conflicto con su propia filosofía. Su teoría del conocimiento declaraba irrealizable el concepto del sér puro y simple; su teología le obligó, sin embargo, á establecer semejante concepto. Su filosofía de la naturaleza explicaba que es imposible figurarse un comienzo; pero su cristología le obligó á hacer un punto inicial absoluto del advenimiento de Cristo; con Cristo ha aparecido en la historia algo que no puede explicarse por el progreso histórico anterior.

La filosofía de la religión de Schleiermacher es (como la de Hegel) una tentativa de restauración. Lo que le caracteriza bien es que defiende la religión demostrando la importancia que tiene para la vida del espíritu como fuerza capaz de producir la interioridad, lo infinito y la armonía, pero no juzga inversamente la vida del espíritu con arreglo á sus relaciones con la religión concebida como norma suprema. Supone así una medida que difiere de la de la religión. Schleiermacher concluyó su exposición de la dogmática cristiana por una declaración que recuerda las palabras finales de la *Etica* de Spinosa: ninguno de los principios establecidos en su obra pierde su valor, afirma, aun cuando la personalidad no continúe después de la muerte (§ 158). La vida que conocemos y vivimos en el mundo de las experiencias debe, pues, profundizarse y desarrollarse, y á sus exigencias se debe acomodar la pauta suprema. Mientras que las religiones positivas no querían solamente dar al alma la paz y la armonía, sino que representaban el conocimiento y la moral, Schleiermacher sostiene que la religión no tiene para qué penetrar en estos dominios.

Tenía conciencia clara de haber hecho sufrir una modificación esencial al concepto de religión. Ni el protestantismo, ni el cristianismo en general, habían alcanzado, según

él, la forma definitiva. Debe producirse también un progreso continuo en el terreno religioso y el objeto de la libre teología es dirigir esta evolución. Ni la dogmática ni la ética cristianas se datan de una vez, á su juicio. Las obras del Nuevo Testamento no contenían, á su modo de ver, más que la concepción propia de la primera generación. Por lo que se refiere en particular á la ética, es menester que se transforme y desarrolle constantemente, tanto para los motivos como para los resultados. «No hay exposición de la moral que pueda ser idéntica para todas las épocas de la Iglesia Cristiana; cada una de ellas no tiene valor pleno é íntegro más que para cierto período.» (*Moral cristiana*, pág. 69; vid. pág. 94 y siguientes.) La Iglesia no ha admitido esta grandiosa concepción. Si Schleiermacher hubiera vivido en nuestros días le hubiera sido mucho más difícil «sentirse en comunión con muchos que se creían muy lejos de él».

La filosofía de la religión de Schleiermacher se distingue de la de Hegel por su psicología más exacta. Es un punto capital que la religión se reduzca al sentimiento, y no al simple pensamiento. Aun cuando los dogmas se resuelvan en simbolismo, subsiste algo: las experiencias de sentimiento que inducen á crear y á admitir los dogmas. El problema es saber si desaparecen ó si subsisten ó si se convierten en otras formas en cuanto se rechaza la verdad objetiva del dogma. Schleiermacher mismo admitía una subsistencia continua: ni la desaparición ni la conversión. En eso estaba equivocado. Pero su concepción era acabada y armoniosa. Conocía una oscilación entre el sentimiento y el conocimiento, pero no comprendía á Jacobi que se quejaba de ser un cristiano por el corazón y un pagano por la razón. Y su inteligencia delicada de la naturaleza y de las condiciones de la vida personal hace de él uno de los espíritus más eminentes del Romanticismo.

B—La filosofía del romanticismo como concepción pesimista de la vida.

ARTURO SCHOPENHAUER

a)—Biografía y caracteristica.

La filosofía de Schopenhauer se ha formado en el mismo terreno intelectual que la teoría idealista de la evolución y, sin embargo, presenta una profunda oposición con ella. El parentesco intelectual se muestra en la tentativa audaz de resolver el problema de la existencia por el camino exclusivamente subjetivo; la oposición aparece, ya en el concepto crítico del conocimiento que se forma Schopenhauer, ya en el relieve que da al elemento discordante é irracional de la existencia. Schopenhauer es un filósofo crítico, como Schleiermacher; plantea el problema del conocimiento antes del problema de la existencia y concede á la experiencia y á la intención inmediata mucha mayor importancia que Fichte, Schelling y Hegel. Lo mismo que Schleiermacher, llega al límite de su filosofía esforzándose por apropiarse las ideas de Kant y llevarlas más lejos. Se consideraba él mismo como el verdadero heredero de Kant y negaba que, en el intervalo que le separaba de Kant, se hubiese hecho algo considerable en la filosofía. Sin embargo, debía seguramente á Fichte y á Schelling más de lo que quería confesar. Pero mientras Schleiermacher profesa un optimismo idealista y cree en el progreso de la razón por la naturaleza y por la historia, Schopenhauer, lo mismo que Hegel, ocupa un puesto absolutamente único en todo el pensamiento europeo: rompe con el postulado fundamental de una armonía de la existencia sobre el cual se habían apoyado hasta entonces más ó menos resueltamente la teología y la filosofía occidentales y (fundándose en la experiencia de la miseria de la vida) establece el principio de que la raíz de la existencia es una necesidad ciega, que jamás se detiene y jamás se sacia. No es, pues, solamente el problema del conocimiento, sino también

el problema de la estimación de los valores el que se plantea aquí de una manera muy distinta y se resuelve en un sentido muy distinto que en el grupo anterior de pensadores, á quienes consideraba por esta razón como sus antípodas. Por su solución del problema de la existencia, Schopenhauer se mantiene, no obstante, resueltamente en el terreno del romanticismo. Continúa la oposición romántica contra el racionalismo y «las luces»; su filosofía es una teoría sostenida de la limitación y de la impotencia de la razón. Simpatiza con el romanticismo en las investigaciones que hace por renovar el espíritu oriental, que es pesimista por oposición al optimismo de los occidentales. Simpatizaba, no sólo con el romanticismo, sino con la ortodoxia, viendo la mayor significación del cristianismo en su pesimismo. Atribuía los elementos optimistas del cristianismo á los efectos producidos más tarde por el judaísmo. En un notable fragmento, compuesto á lo sumo en 1852 (*Nuevos Paralipomenos*, § 446), declara su simpatía hacia el romanticismo y la ortodoxia, por oposición al humanismo y al materialismo. Mientras su filosofía se enlaza de esta manera estrechamente á su experiencia y á su concepto de la vida, sus ampliaciones (abstracción hecha de las investigaciones que se refieren á la teoría del conocimiento) toman su carácter personal y vivo, una fuerza y un esplendor que les dan un valor literario de que carecen casi por completo las obras de sus antagonistas especulativos. La facultad de discutir problemas filosóficos bajo una forma clara y expresiva, que distinguió siempre á la escuela francesa y á la escuela inglesa, la poseía en sumo grado Schopenhauer, (cuya cultura intelectual había sido en gran parte inglesa y francesa), y se alía en él á una de las personalidades más originales que conoce la literatura moderna.

Arturo Schopenhauer nació el 22 de Febrero de 1788, en Danzig, que era aún entonces ciudad libre del Imperio. Su padre era un rico negociante, ardiente campeón de la libertad de su ciudad, que, cuando Danzig se hizo prusiana, pasó á Hamburgo con su familia y con su comercio, á despecho

de todas las brillantes ofertas que se le hicieron. Quería dar á su hijo una educación cosmopolita: «mi hijo—decía el padre—leerá el gran libro del mundo.» Arturo fué educado por esta razón en Francia y en Inglaterra, y pasó una parte de su primera juventud en viajar con sus padres por Europa. Fué colocado después en una casa de comercio en Hamburgo, porque el padre no quería corresponder á su deseo de consagrarse á los estudios. En Hamburgo mismo es donde, según sus propias frases, se formó su concepción pesimista de la vida. «A los diecisiete años, sin ninguna cultura de escuela, quede sobrecogido ante la miseria de la vida, como Buda en su juventud, cuando descubrió la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. La verdad, que hablaba en alta é inteligible voz en medio del mundo, consiguió triunfar de los dogmas judíos que se me habían inculcado». (*Nuevos Paralipomenos*, § 656.) Seguramente lo que decidió de este resultado no fué solamente (lo mismo que ocurrió probablemente con Buda ó el creador de la leyenda de Buda) lo que el joven observaba á su alrededor. Su temperamento y toda su personalidad se expresaban allí. Se debe decir que desde su nacimiento tenía una llaga. Había casos de enfermedades mentales, tanto en la familia del padre, como en la de la madre. El padre tenía una naturaleza enérgica, pero ruda é irritable, y sufría de accesos de miedo injustificados. Parece que terminó su vida en la enajenación mental. Arturo Schopenhauer heredó el temperamento del padre. La melancolía, el miedo y la desconfianza le atormentaban. Siendo muy joven, meditaba ya sobre la miseria de los hombres. Porque cuando no tenía desconfianza hacia otro, ó su cólera y su orgullo indomable no le abrumaban, su facultad de sentir el sufrimiento le llevaba á padecer con otro. En el curso de un viaje por el Mediodía de Francia, no llegaba á compartir la alegría de su madre á vista de los hermosos paisajes; no podía menos de pensar en la vida miserable que llevaban los moradores de las chozas arruinadas junto á las cuales pasaban. Aquí practicaba ya el

pensamiento que expresó más tarde en su obra capital, en respuesta á los que recalcan la belleza de la naturaleza: «estas cosas son, seguramente, muy hermosas para *verlas*; pero *ser* todo eso es muy diferente.» Además había en él otros elementos que le impedían ver la vida bajo colores risueños. Se hacían sentir en él vigorosos instintos que no le dejaban un instante de reposo y que no podía dominar, porque le hacían siempre caer «desde las alturas del cielo al polvo de esta tierra». En poesías de juventud que datan del período de Hamburgo, ha descrito el combate interior entre su aspiración á llevar una vida contemplativa, con la mirada fija en lo grande y lo sublime, y las sacudidas y asechanzas continuas de la voluptuosidad. Si encontró en su filosofía de la vida la solución del enigma del mundo en la creencia de que en todas las cosas se deja sentir una necesidad indomable, insaciada, se apoyaba en eso sobre una experiencia íntima. Su humor, con frecuencia irascible, que engendraba la amargura y la cólera súbita, así como su gran altivez y su gran ambición que se indignaban de no recibir alabanzas, y por último, su sensualidad, le suministraron los materiales de primera mano. Y el suplicio de Tántalo que le hacía sufrir el anhelo que sentía, no provenía solamente de su fogosidad, sino también y sobre todo del contraste con el otro anhelo que se manifestaba en él de llevar una vida contemplativa y meditativa. Tenía una naturaleza contemplativa y había heredado en este sentido el temperamento y los dones de su madre Juana Schopenhauer, novelista muy conocida entonces. Las tres partes de que se compone el alma humana, según Platón (el pensamiento, el sentimiento del honor y de la arrogancia, el instinto sensible) revestían aquí una forma extraña y debían entrar en conflicto entre sí. Cuando en su solución del problema de la existencia quería concebir el mundo por analogía con su propio microcosmo, es evidente que no podía surgir de ahí una imagen armoniosa. En un fragmento de 1814 se declara opuesto á la idea de una unidad en la esencia del hombre: la discordia intestina; he aquí la

esencia del hombre mientras vive. Y encontró también este desacuerdo interior en toda su existencia.

Después de la muerte del padre, la madre fué á habitar en Weimar, donde pronto fué acogida en los círculos de Goethe y de Wieland. El hijo logró, después de muchas resistencias, el permiso para estudiar. Con un ardor coronado de brillantes éxitos, se entregó á la literatura clásica, á la ciencia de la naturaleza y á la filosofía. Había tomado una decisión firme de consagrar su vida al pensamiento. Así declaró á Wieland que la vida es una cosa espinosa; se ha propuesto pasar la suya en reflexionar. La residencia en Weimar con su madre fué de gran importancia para él por el conocimiento de Goethe. El joven pesimista y el gran optimista armonizaron en su afición á la teoría de los colores. Trabajaron juntos durante algún tiempo; con gran descontento de Goethe, Schopenhauer (que, por lo demás, daba razón, como los demás filósofos románticos, á Goethe contra Newton) se separó de él al establecer una propiedad fisiológica de las propiedades de los colores, mientras que Goethe creía haber dado una explicación física. Goethe observaba, sin embargo, con interés la actividad literaria de Schopenhauer y era atraído sobre todo por la importancia que este último atribuía á la intuición inmediata obtenida por la especulación y por la reflexión. El adolescente consciente de sí mismo, que ya se quejaba amargamente del mundo y de los hombres, recibió del anciano maestro el consejo siguiente, formulado en su álbum: «Si quieres complacerte en tu valor, concede valor al mundo.»

Schopenhauer hizo sus estudios en las Universidades de Gotinga y de Berlín. Schulze (el autor de *Anasidemo)* en Gotinga y Fichte en Berlín fueron sus profesores de filosofía. Pero sus verdaderos maestros fueron Platón y Kant. Su sentido crítico le hizo encontrar interés en las investigaciones de Kant sobre la teoría del conocimiento, cuya importancia había sido, según él, desconocida por los sucesores de Kant. Pero lo que atribuía á sus ojos una importancia particular á

Platón y á Kant, era que en la oposición establecida por Platón entre el mundo claro de las ideas y el mundo tenebroso de la sensibilidad, y en la oposición establecida por Kant entre el mundo regular de los fenómenos y la «cosa en sí» situada más allá de todos los conceptos y de todas las leyes, encontraba expresiones del dualismo del pensamiento y de la voluntad de la contemplación y del ardor sensual, que su experiencia personal había grabado en su espíritu. Además de Platón y Kant, el estudio de las obras sagradas de los indios (en la traducción latina de Anquetil de Perron) contribuyó aún al progreso de sus ideas. Ya los indios se detenían ante el problema que para Schopenhauer era el gran problema filosófico: el problema del mal físico y moral. Si exaltaba tanto al budismo y al cristianismo primitivo, es que sus religiones son más bien la creencia en un Redentor que la creencia en un Creador. La admiración, que, según Platón, es el comienzo de la filosofía, tiene el carácter de la consternación y del disgusto. Y si el problema se hace tan agudo es que, no debiendo existir, el mal debe tener su raíz en el seno mismo del mundo, porque no puede nacer de la nada. Ese es el *punctum pruriens* de la metafísica que no se puede apaciguar, ni por el escepticismo ni por el criticismo.

Lo que comenzó por elaborar, fué, sin embargo, la teoría del conocimiento concebida como fundamento de su sistema. Fiel á su principio de presentarse enfrente de la vida como un espectador reflexivo, se retiró en 1813, mientras que la juventud alemana marchaba á defender la patria bajo el amparo de la bandera, y todo á su alrededor estaba lleno del entusiasmo guerrero y del estruendo de las armas, á la ciudad retirada de Rudolstadt, y escribió en este lugar idílico su tesis de doctorado: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813). Trata de demostrar que todas nuestras representaciones se enlazan conforme á un orden regulado por leyes, y que se presenta bajo cuatro formas: 1.°) como relación de principio á consecuencia; 2.°) como relación de causa á efecto; 3.°) como relación de espa-

cio y de tiempo; 4.°) como relación de motivo á acción. Al inculcar de nuevo la diferencia importante que hay entre razón y causa, esta obra aspira además á demostrar que el principio de causalidad obra involuntaria é inmediatamente en cada sensación; por medio de una construcción inconsciente, concebimos por intuición las causas de nuestras sensaciones como objetos exteriores en el espacio. Schopenhauer quiere con eso rectificar la distinción profunda hecha por Kant entre la intuición y el entendimiento. Sufre aquí, más de lo que estaba propenso á concederle, la influencia de la doctrina de la ciencia de Fichte.

En lo que concierne á los límites del conocimiento, Schopenhauer llega al mismo resultado de Kant. Como, conforme a la naturaleza de nuestro espíritu, encadenamos todas nuestras ideas según lo exige el principio de razón suficiente y como no conocemos nada que se sustraiga á esta gran ley del encadenamiento y de la relatividad, no conocemos la esencia absoluta de las cosas, la cosa en sí. Pero se separa de Kant sosteniendo que hay, con todo, un camino para penetrar en el seno de la existencia, aun cuando eso no pueda efectuarse por medio del conocimiento del entendimiento. Podemos penetrar en la fortaleza por un camino subterráneo. Porque Kant ha olvidado (ó lo sumo simplemente indicado en su teoría de la razón práctica y del carácter inteligible) que el corazón de la existencia debe estar en nosotros, en nuestro propio seno. Llevamos en nosotros «la cosa en sí». Las tendencias y las aspiraciones que se manifiestan en nuestro placer y en nuestro dolor, en nuestro miedo y nuestra esperanza, en todos nuestros sentimientos y en todas nuestras voliciones, son una revelación del fondo último de la existencia y nos dan una clave para comprender toda la naturaleza. Si persistimos en el punto de vista del conocimiento racional, el mundo no es más que fenómeno y representación. Pero si procedemos por analogía con nuestro propio impulso y nuestra voluntad, descubrimos que la esencia del mundo es la voluntad, bajo formas diversas, en grados nu-

merosos. Tales son las ideas esenciales de la obra principal de Schopenhauer: *El mundo como voluntad y como representación* (1819).

Esta obra se formó en él durante una estancia de más de un año en Dresde. Según el carácter que presenta, está en cierto modo emparentada con la *Ética* de Spinosa, en que encierra en un cuadro único toda una serie de problemas diferentes que asociamos á otros. En un desarrollo progresivo, da la teoría del conocimiento, la cosmología, la estética y la ética. Y según una declaración de 1813 (*Nuevos Paralipomenos*, § 630), sus diferentes ideas se han fundido insensiblemente, hasta el punto de que no podría decir cuál de sus diferentes partes de su sistema se ha formado la primera. El sistema creció en él como el niño en el seno de su madre. En cuanto concepción de conjunto, en cuanto cosmología, la filosofía era, según él, más arte que ciencia. En virtud del principio de razón suficiente, la ciencia va de proposición en proposición, de fenómeno en fenómeno, de un punto del espacio y del tiempo á otro punto. El arte filosófico, al contrario, forma una concepción de conjunto que no contiene la respuesta á un por qué; que no permite un nuevo por qué; pero que responde á la última y definitiva cuestión: *¿qué es el mundo?* Esta concepción de conjunto se forma en el filósofo durante los momentos en que le es lícito permanecer en la intuición objetiva pura y abarcar los grandes rasgos típicos de la vida. Se trata después de convertir esta concepción de conjunto en conceptos, y por esta aspiración la filosofía se distingue de las bellas artes, que se atienen á la intuición, y que por esta razón no dan más que fragmentos y ejemplos, pero no reglas ni conjunto. Schopenhauer desarrolla este concepto de la filosofía (1) en notas que provienen del perío-

(1) La consideración que impulsa á Schopenhauer á llamar á la filosofía un arte, no coincide, como se ve fácilmente, con la que yo he hecho en mi *Filosofi som kunst* (*La filosofía en cuanto arte*) en la *Nyl norsk Tidsskrift* (*Nueva revista noruega*); 1893 Traducción alemana en la revista hebdomadaria *Ethische Kultur*, 1894).

do comprendido entre 1811 y 1818 y que están agrupadas de los § 1 á 29 en los *Nuevos Paralipómenos* publicados hace poco tiempo por Griesebach. (Compárese igualmente: *El mundo como voluntad* y *como representación*, segunda parte, cap. VII, § 34 y 36.) Seguramente se reproducirá el pensamiento de Schopenhauer asemejando la filosofía como arte á la historia, que está igualmente en el límite entre la ciencia y el arte. Y esta asimilación podría llevarse más lejos, en vista de que la filosofía como arte supone, según Schopenhauer, la filosofía crítica, lo mismo que la historia supone la crítica histórica. Cuando Schopenhauer declara que ningún filósofo antes de él ha tenido esta concepción está en el error. El idealismo metafísico bajo todas sus formas (especialmente en Leibnitz, Herder y Schelling) está constituído sobre una intuición de conjunto que ilustra el fondo íntimo del mundo por medio de la analogía, con lo que se hace sentir en el interior del mundo. La intuición artística de la existencia se basa igualmente para Schopenhauer en un razonamiento semejante por analogía. La respuesta de Schopenhauer á la cuestión: *¿qué es el mundo?*; á saber: *La esencia del mundo es la voluntad,* tampoco es nueva; Kant, Fichte y Schelling habían resuelto ya el enigma del mundo en este sentido, aun cuando Schopenhauer expresase esa idea con más energía.

La obra de Schopenhauer puede compararse á un drama en cuatro actos (del mismo modo que la *Etica* de Spinosa era un drama en cinco actos). El *primer libro* trata del mundo como fenómeno sometido al principio de razón suficiente. Contiene la teoría del conocimiento de Schopenhauer, ya establecida en la *Cuádruple raíz*. Del mundo como simple representación, se remonta á la voluntad como á la esencia más íntima del mundo; allí está la solución del enigma del universo. El *segundo libro* da una descripción detallada de los diferentes grados y de las diferentes formas de la voluntad en la naturaleza. Describe la voluntad de vivir como la tendencia ciega á la existencia que es activa en todas las cosas, avanzando de grado en grado, empleando el conocimiento á su

servicio y acabando por adquirir conciencia de toda su miseria. Plantéase entonces la cuestión de saber si no es posible librarse de esta desdichada aspiración incesante. El *tercer libro* trata del arte: en la observación estética de la naturaleza y de la vída, parece que la rueda del tiempo se detiene y que la voluntad se apacigua. Pero eso no se consigue sino en instantes aislados. Para que se logre por completo el fin, es menester (como lo demuestra el *cuarto libro)* suprimir totalmente la voluntad de vivir en la piedad ó en el ascetismo. La existencia es una tragedia. El drama no tiene en Schopenhauer un desenlace tan sereno y tan conciliador como en Spinosa.

Después de haber acabado su obra, Schopenhauer emprendió un viaje por Italia, donde residió bastante tiempo, especialmente en Venecia. Al descender de la meditación refinada ante los enigmas de la existencia, volvió á engolfarse, en esta ciudad, en la vida mundana. En el curso de un paseo con su amante, encontró á Byrón, que residía igualmente en Venecia en esta época. El filósofo pesimista, lo mismo que el poeta pesimista, sabían gozar de los bienes que ofrece el mundo malo. Se desprendió, sin embargo, de todo lo que había podido cautivarle en Italia, y volvió á Alemania para ocupar una cátedra de filosofía. Se aposentó en Berlín, y en esta ocasión se produjo un conflicto entre él y Hegel. No tenía éxito como profesor. No tenía disposiciones para hacer progresar la filosofía de esta manera. Además, por jactancia señalaba las mismas horas que aquellas en que Hegel daba sus lecciones más concurridas. Después de haber emprendido un nuevo viaje, eligió domicilio en Francfort (1831). Con una gran habilidad en los negocios, había salvado su fortuna amenazada de quiebra, y desde entonces llevó una existencia aislada, dedicada á los estudios y á la producción literaria. Su pesimismo se fortificó por la poca consideración que encontraron sus obras. En su despecho, no podía explicárselo de otro modo que por una conjuración de los profesores de filosofía que le envidiaban. Los discípulos de Schelling y de

Hegel ocupaban entonces la mayor parte de las cátedras de enseñanza de Alemania, y Schopenhauer, para quien Fichte, Schelling y Hegel no eran más que «los tres grandes charlatanes», debía profesar más desprecio aún por sus Epigonos. Con razón se indignaba de la confusión introducida entre la teología y la filosofía. Por otra parte, no tenía más que algunas palabras de gratitud hacia la actividad crítica que se manifestaba en el dominio de la filosofía de la religión y de la historia de la religión, y que partía de la escuela de Schleiermacher y de Hegel. Creía encontrar en las ciencias naturales nuevas comprobaciones empíricas de su doctrina de la voluntad de vivir; las agrupó en su obra *La voluntad en la naturaleza* (1836), donde piensa él mismo haber dado la exposición más profunda y más clara de su teoría cosmológica. Discute el asunto que se trata en el segundo libro de su obra principal. Desarrolló sus ideas morales en la obra intitulada *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841). A partir de 1840, pero sobre todo de 1850, sus obras comenzaron á llamar más la atención. Muchos escritores se unieron á él y se dedicaron á hacer conocer sus obras. Publicóse, en 1844, una nueva edición de su obra principal, á la cual iba unida una segunda parte que desarrolla más extensamente las ideas de la obra en capítulos correspondientes á los de la primera parte. Más tarde publicó todavía *Parerga* y *Paralipomena* (1851), dos volúmenes que contienen pequeñas disertaciones populares que ilustran algunas de sus ideas. Cuando las esperanzas de 1848 hubieron fracasado y la reacción hubo alcanzado á todos los dominios, el humor pesimista que se siguió creó una corriente de opinión favorable al concepto de la vida de Schopenhauer. A eso vino á agregarse la escisión de la escuela hegeliana. Despertó el gusto y la necesidad de filosofía crítica, que constituía una parte tan esencial del sistema de Schopenhauer, del mismo modo que su admiración hacia Kant le valió numerosas adhesiones, mientras que el punto de vista de Kant había sido considerado por muchos como una concepción pasada de moda. Su brillante estilo le

creó, cuando comenzó á ser conocido, un gran círculo de lectores. Aspiró con avidez el incienso que se le ofrecía entonces, y exhortaba severamente á sus discípulos á que le presentasen todas las notas bibliográficas elogiosas que se publicasen sobre él. No quería perder una sola gota de su tardía gloria. Su vejez fué para él un período de felicidad y, á despecho de su pesimismo, deseaba vivir mucho tiempo. Había observado, siempre por sí mismo, la instrucción dada en el tercer libro de su gran obra, para librarse del ardor de la voluntad, más bien que la dada en el cuarto libro. No era un asceta, aunque admirase profundamente á los ascetas, y los retratos de San Francisco y del Rancê le conmoviesen profundamente, porque estos hombres habían vencido, absolutamente, el mundo en sí. La vejez le había libertado ahora, para gran consuelo suyo, del ardor de los instintos sensuales. Gwinner, su amigo y biógrafo, cuenta que el viejo se desbordaba á este propósito en pensamientos sublimes y sentimientos profundamente conmovedores (*Vida de Schopenhauer*, páginas 256 y siguientes, Leipzig, 1877). Una congestión pulmonar puso fin repentino á su vida, el 21 de Septiembre de 1860.

c)—**El mundo de la ciencia considerado como fenómeno.**

Para exponer la filosofía de Schopenhauer, seguimos el orden de sucesión de los cuatro libros de la gran obra. El primer punto es: el mundo como representación ó como fenómeno. Solo la sensación se da inmediatamente, y no corresponde más que á las modificaciones de nuestro cuerpo. Una concepción del mundo, como objeto exterior, no se forma sino porque el entendimiento, que es inseparable de la sensibilidad, refiere enseguida la sensación á una causa exterior, concebida como activa en el tiempo y como lejana de nuestro cuerpo en el espacio. Este acto del entendimiento no llega á nuestra conciencia; se produce involuntaria é inconscientemente. De una vez se desprenden el espacio, el tiempo y la causalidad, formas preformadas en nuestra fa-

cultad de conocimiento. Sólo por medio de la causalidad, en su unión inmediata con el espacio y el tiempo, es posible la percepción exterior. Schopenhauer opone esta teoría á la de Kant, según la cual, la categoría de causalidad no obra sino cuando imágenes sensibles han sido formadas con ayuda de las formas del espacio y del tiempo. Pero concuerda con Kant en decir que el principio de causalidad no puede fundarse por la experiencia, en vista de que la percepción sensible no se hace posible precisamente sino por su aplicación involuntaria. Y del principio de causalidad se desprenden necesariamente, según Schopenhauer, la ley de inercia y la ley de conservación de la materia. La teoría del principio causal, eficaz en la intuición sensible misma, ha sido seguramente desarrollada por Schopenhauer bajo la influencia de Fichte, cuyos cursos sobre *los hechos de la conciencia* seguía en Berlín. La comparación de la teoría de Fichte y de Schopenhauer en este punto presenta tal concordancia, que seguramente, si otro escritor hubiese utilizado de esta manera las ideas de Schopenhauer, éste hubiera clamado contra el plagio desvergonzado, y hubiera encontrado en eso un nuevo testimonio de la indignidad humana. La teoría precitada ha tenido importancia para la fisiología moderna de los sentidos, porque Helmholtz ha hecho de ella el fundamento de su obra sobre las sensaciones de sonido (1). Sin embargo, no es definitiva, porque puede uno preguntarse si esta facultad de proyección y de localización no está sujeta á un desarrollo, y si la experiencia y la asociación no ejercen influencia sobre este desarrollo. Schopenhauer lo niega. Fisiológicamente, dice (*Cuádruple raíz*, § 21), la inteligencia (la facultad de conocer, cuyas formas son el tiempo, el espacio y la causalidad) es una función del cerebro que éste no aprende

(1) Vid. igualmente Helmholtz: *Manual de la óptica fisiológica*; 2.ª edic., pág. 248 y siguientes, donde se cita con elogio la obra de Fichte: *Los hechos de conciencia*, y donde se dice después que lo que es exacto en las ampliaciones correspondientes en Schopenhauer debe referirse en su mayor parte á este origen.

por experiencia, como el estómago no aprende á digerir, ó el hígado á eliminar la bilis.

Si, pues, la manera con que el mundo existe para nosotros se debe en su integridad á las formas de nuestra facultad de conocer, el mundo entero no es y no sigue siendo para nosotros más que representación, ó más bien una serie de representaciones retenidas en conjunto por el principio de razón suficiente. Eso no significa que es embuste ó apariencia; su dignidad empírica no queda por eso quebrantada; nuestra experiencia no nace sino precisamente del empleo de estas formas. La consecuencia parece ser, al contrario, el materialismo, supuesto que todo fenómeno debe encontrar su explicación en otro fenómeno á consecuencia de la ley de inercia y de la ley de la conservación de la materia, que, según Schopenhauer, se desprenden inmediatamente de la ley causal. Ahora bien; es también opinión de Schopenhauer que el fin y el ideal de la ciencia de la naturaleza deben ser un materialismo completo. Declara que el conocimiento mismo es un producto del cerebro, y repite (en sus notas de curso) esta fuerte expresión del escritor francés Cabanís: del mismo modo que el estómago digiere; que el hígado secreciona la bilis, los riñones, la orina, etc., el cerebro secreciona las ideas. El materialismo no tiene razón, sin embargo, según Schopenhauer, sino en cuanto que se trata del mundo como fenómeno ó representación. El materialismo no choca solamente con el hecho de que la serie de causas se extiende hasta el infinito, y de que no puede explicar las diferentes fuerzas de la naturaleza, sino también, y sobre todo, con el hecho de que el conjunto del sistema materialista del mundo es solamente una representación, y no una cosa en sí. El centro de gravedad de la existencia recae por esta razón en el sujeto, cuyos estados son lo que se da inmediatamente. Toda materia no existe sino para un sér pensante y en su representación.

Parece ser que nos movemos en un círculo: la materia produce una representación, y la materia no es más que el objeto de la representación. Esta dificultad desaparece cuan-

do se reflexiona que el tiempo, el espacio y la causalidad (el principio de la razón bajo diferentes formas) no son válidos para cosa en sí. El mundo como representación (al cual pertenece también la materia misma) no es más que el aspecto exterior de la existencia. Desde el momento en que nos preguntamos *qué es* lo que se presenta á nosotros en la serie infinita de los fenómenos ordenados según el principio de razón, el principio de razón mismo no puede servirnos naturalmente de auxiliares. Si fuésemos simplemente seres que tienen representaciones y un conocimiento, no habría respuesta á la cuestión. No se puede lograr una respuesta sino asociando la experiencia interna á la experiencia externa. La voluntad, que es el fondo del hombre, debe ser tambien el fondo del mundo. Sólo por el hombre puede comprenderse el mundo. La parte íntima de nuestro sér debe tener su raíz en lo que no es fenómeno, sino cosa en sí. La voluntad, es Mefistófeles que se revela «como la substancia del perro de aguas». Si no se quiere afiliarse á este parecer, la naturaleza se hace incomprensible en todas sus series causales; pero el velo cae cuando admitimos que lo que se manifiesta en nosotros como la voluntad, es idéntico á lo que se manifiesta en los diferentes grados de la naturaleza. (Es lo que está expresado con más claridad en la obra: *La voluntad en la naturaleza*, al final del capítulo sobre la astronomía física). Por esta declaración, Schopenhauer no cree traspasar los límites del conocimiento. Seguramente se tropieza con la dificultad de que la vida de nuestra voluntad se desarrolla bajo la forma del tiempo, y que los actos particulares de voluntad están sometidos á la ley del motivo (la cuarta de las formas bajo las cuales se presenta el principio de razón suficiente). ¿Cómo, pues, la voluntad, que es en sí misma fenómeno, y no es cognoscible sino por medio de la representación, puede ser idéntica á la cosa en sí? Schopenhauer parece no haberse dado cuenta de esta dificultad, como lo hace notar Kuno Fischer (*Arturo Schopenhauer*, pág. 329, Heidelberg, 1893); hasta que estaba ocupado en la composición del segundo volumen de su gran

obra, el cual se publicó veinticinco años después del primero. Le es forzoso reconocer que la voluntad puede ser también un simple fenómeno; pero la voluntad, dice, es el fenómeno que es uno con nuestro propio sujeto, que está en la relación más íntima y más próxima con nosotros, donde nos encontramos, por consiguiente, en presencia de la cosa en sí de la manera más inmediata y bajo la envoltura más ligera. Es el fenómeno primordial (expresión tomada por Schopenhauer á la teoría de los colores de Goethe), por medio del cual nos hacemos inteligibles todos los demás fenómenos. Si alguien quisiese preguntar lo que es á su vez la voluntad en sí, no hay respuesta á esta cuestión. (*El Mundo como voluntad y como representación*, II, caps. XVIII, XXVI y XLI.) Es claro que por la manera con que limita su solución del enigma, Schopenhauer confiesa en realidad no haberlo resuelto. Porque un fenómeno es y sigue siendo su fenómeno, aun cuando para nosotros sea la cosa más próxima. Schopenhauer no ha examinado el postulado fundamental, que precisamente la cosa para nosotros más próxima debe ser el fondo de la existencia. Un análisis demostraría que el problema íntegro del conocimiento está, en realidad, planteado de nuevo (1). Este punto no tiene poca importancia para la filosofía de Schopenhauer; sólo si la voluntad es absolutamente idéntica á la cosa en sí, tiene Schopenhauer derecho á considerarla como independiente del principio de razón y superior á él; si es fenómeno, aunque sea fenómeno primordial, debe compartir la suerte de todos los demás fenómenos desde este punto de vista.

---

(1) La dificultad aquí indicada fué ya suscitada por Herbart en su crítica de la obra principal de Schopenhauer inmediatamente después de su aparición (*Obras completas de Herbart*, XII). No es imposible que la objeción de Herbart haya impulsado á Schopenhauer á dar explicaciones más precisas en el segundo volumen (á pesar del desprecio profundo que profesaba hacia esta crítica y hacia otras); es chocante que vuelva sobre ella en diferentes ocasiones. Estas explicaciones no solucionan en nada las dificultades, y así lo confiesa Deussen (*Ar-*

Aun si la voluntad se considera como fenómeno, Schopenhauer ha omitido una cuestión, la cuestión que Hume y Fichte suscitaban cada uno por su lado: hasta qué punto podemos percibirnos á nosotros mismos inmediatamente como séres volitivos. Schopenhauer proclama que percibimos inmediatamente la voluntad, del mismo modo que proclama que esta percepción inmediata nos muestra el nervio más íntimo de la existencia. Su psicología es romántica, lo mismo que su cosmología. Y la dificultad psicológica se hace aquí tanto mayor cuanto que, según su concepción, el conocimiento y la voluntad difieren absolutamente *(toto genere)*. La voluntad en sí es independiente del principio de razón, mientras que el conocimiento procede siempre según este principio; la voluntad es eterna é invariable, mientras que todo lo que conocemos, y el conocimiento mismo, nace, se desarrolla y se modifica. Además, la voluntad domina el conocimiento. Guía la marcha de nuestras ideas sin que lo notemos. Y el conocimiento no es al principio más que un medio para la voluntad. Para que el individuo pueda satisfacer á la voluntad de vivir, es menester que conozca sus relaciones con las demás cosas; nuestro conocimiento íntegro no es más que el conjunto de semejantes relaciones. No es extraño que el conocimiento no pueda abrirnos el acceso de lo absoluto. Con justa razón el misticismo de todas las épocas, sobre todo el misticismo cristiano, ha afirmado la limitación de las luces naturales. Al considerar el conocimiento como instrumento de la voluntad, Schopenhauer se hace el predecesor de la teoría moderna de la evolución, en la cual nos hace pensar ya su expresión: *voluntad de vivir*. El concepto psico-

---

chiv für Geschichte der Philosophie, III, pág. 164), que trata de defenderlas, pero que, en realidad, se remonta desde Schopenhauer á Kant.—En una conversación con Karl Bähr (1856), Schopenhauer declaró que no había leído la nota bibliográfica de Herbart más que una sola vez en su vida, á su aparición en 1820. *(Conversaciones y correspondencia con Arturo Schopenhauer:* en las *Obras póstumas* de Karl Bähr, pág. 19; Leipzig, 1894.) Por eso ha podido producir muy bien su efecto.

lógico de voluntad es, sin embargo, muy elemental en Schopenhauer. Por voluntad entiende el impulso, la aspiración, la tendencia (en griego θέλημα), y no la facultad de reflexionar y de decidir (en griego βούλησις); quiere expresamente (*Nuevos Paralipómenos*, § 149) restringir esta noción á lo que es común al animal y al hombre. Limitando por una parte el concepto, lo cumplía por otra designando todos los sentimientos y todas las emociones con el nombre de manifestaciones de la voluntad, y por esta razón se niega á presentar el sentimiento como un aspecto particular de la vida de la conciencia. No son, pues, todas las aspiraciones y todos los deseos, sino el placer y el dolor, la experiencia y el temor, el amor y el odio que son manifestaciones de la voluntad. Bajo todas estas formas se agita el instinto perpetuo y ciego de conservación personal, la voluntad de vivir, que estimula ó intercepta el desenvolvimiento del conocimiento, y que confiere á la conciencia su unidad y un encadenamiento; de su identidad, y no de la conciencia, depende la identidad de la persona. Las experiencias personales de Schopenhauer le llevaron á acentuar las diversidades que la filosofía romántica (sobre todo el sistema de Hegel) se inclinaba á borrar. Conocía por su vida interior la oposición profunda que hay entre el pensamiento y el violento deseo; sus aptitudes intelectuales y estéticas le guiaban en una dirección; su sensibilidad, su inquietud y su irritabilidad le hacían muchas veces tomar otras, y en estas fuerzas elementales veía el efecto de la obscura potencia que nos impulsa hacia adelante á nosotros y á todas las cosas. Por eso su filosofía es un ataque de gran alcance contra el intelectualismo, aunque plantea como normal una escisión que no es natural. Esta escisión entre el conocimiento y la voluntad es necesaria al pesimismo de Schopenhauer, porque es la voluntad ciega, despojada de razón, la que le explica que el mundo sea como es.

c)—El mundo como voluntad.

Lo que se presenta de esta manera á nuestra conciencia personal, á nuestra experiencia interna como voluntad, se presenta, según Schopenhauer, á nuestra experiencia externa como si fuese nuestro cuerpo material. Tiene eso por inmediatamente evidente. No hay relación de causalidad entre la voluntad y el cuerpo; es una sola y misma cosa que se da á nuestro conocimiento como cuerpo y á nuestra conciencia personal como voluntad. La diferencia proviene de la manera diferente con que percibimos en el exterior y en el interior. Así la actividad de los músculos no es el efecto, sino el fenómeno sensible de la voluntad. La voluntad, en efecto, no es sólo idéntica al cerebro, sino á todo cuerpo, del mismo modo que no es sólo idéntica á la fuerza motora del músculo, sino también á la que forma el músculo con la sangre. Los diversos órganos y las diversas funciones corresponden á las diversas inclinaciones. Schopenhauer da así al concepto de voluntad una nueva extensión más allá del dominio de la vida consciente. Esta es para él idéntica á todo lo que llamamos fuerza de la naturaleza. Las diferentes fuerzas de la naturaleza no son más que las formas particulares de una voluntad que obra en la naturaleza entera. La materia es la forma visible de la voluntad. La diferencia entre fuerza ciega de la naturaleza y acción reflexiva no es más que una diferencia de grado y no se refiere más que á los fenómenos, pero no á la esencia que se revela por éstos. Cuando Schopenhauer reduce de esta manera el concepto de fuerza al concepto de voluntad, en lugar de tomar el camino opuesto (como se suele hacer), es que eso concuerda con su principio; lo que se conoce indirectamente debe reducirse á lo que se conoce directamente. Concibe todas las fuerzas de la naturaleza por analogía con lo que conocemos en nosotros mismos como voluntad. No comprendemos bien lo que se produce en el choque, la atracción, la oscilación de la aguja imantada, el proceso químico, el crecimiento orgánico, si no

concebimos todo eso como las diferentes formas y los diferentes grados de la voluntad. Esto es lo que Schopenhauer trata de demostrar detalladamente en su obra *La voluntad en la naturaleza.*

La adhesión de Schopenhauer á la hipótesis de la identidad se produjo, como muchas de sus opiniones, sin más amplia justificación. No es imposible que haya tomado aquí sus motivos de Fichte, como para toda su teoría de la voluntad. En sus cursos sobre *Los hechos de la conciencia,* que Schopenhauer seguía, Fichte demostraba que el cuerpo es la forma exterior material bajo la cual debe presentarse el *yo* para poder derribar las barreras materiales, supuesto que la materia no puede ser expulsada del espacio que ocupa sino por otra materia. Fichte buscaba así una justificación; Schopenhauer no da más que una proclamación. Además, Schopenhauer comete una inconsecuencia gravísima al hacer, sin empacho alguno, que el cerebro cree las ideas. En eso se muestra materialista sin escrúpulo, siendo así que, por lo general, abunda en sarcasmos hacia los materialistas. Su punto de vista es el siguiente: la representación del mundo es un producto de la materia (en el cerebro), pero su materia misma (incluso el cerebro) no es más que un fenómeno en la representación sensible, una manifestación de la voluntad, que es la realidad absoluta. La escisión antipsicológica entre representación y voluntad se muestra aquí bajo la forma más constante. La concepción romántica de la existencia que, según su propia declaración, hizo á Schopenhauer formar su sistema, le hizo también pasar de ligero sobre contradicciones evidentes.

La filosofía de la naturaleza de Schopenhauer recuerda la de Schelling. Del mismo modo que este último trata de mostrar una serie ascendente de potencias en la naturaleza, por la cual la materia se eleva hasta el espíritu, Schopenhauer distingue una serie de grados por los cuales la voluntad se eleva de las formas puramente elementales hasta las formas claramente conscientes. Todo abajo es esta acción

puramente mecánica, donde la causa y el efecto no son naturalezas diferentes y donde sus relaciones pueden percibirse inmediatamente. En las fuerzas especiales de la naturaleza (calor, electricidad, etc.), las relaciones son más difíciles de comprender á causa de la hetereogeneidad de la causa y del efecto. La relación de causalidad es aún más misteriosa en el dominio orgánico, donde la causa aparece como un excitante, dado que el efecto contenga mucho más que la causa. Por último, la causa se convierte en motivo en los séres conscientes; pero resulta aquí que la observación del *yo* nos revela la naturaleza interna de la relación de causalidad; descubrimos así que ésta es una volición. La voluntad tiende á la objetivación más elevada posible, es decir, á la realización fenomenal y objetiva. Esta aspiración es idéntica á la tendencia á existir. ¡De ahí la riqueza infinita de las formas y de los grados en la naturaleza! Todo grado alcanza un límite que es menester superar. La unidad y el parentesco interior de la naturaleza se comprenden por la sola é idéntica voluntad que se manifiesta en todas las cosas; su diversidad y su variedad se comprenden porque la tendencia á existir no se deja detener en ningún grado por ninguna forma. Y una forma se opone á otra; de ahí el combate que se libra en la naturaleza, especialmente en los dominios del reino vegetal y animal. La actividad incesante de la voluntad se expresa también por el movimiento de los cuerpos celestes en el espacio, movimiento que no tiene pausa ni fin. Pero en el mundo de los séres vivientes es donde «la desunión inherente á la voluntad» se manifiesta más distintamente. *(El mundo como voluntad y como representación*, I, § 27.) Todo aspira á la existencia, si es posible á la existencia orgánica, y después de nuevo á la forma de vida más elevada posible, y en el curso de esta aspiración nacen la lucha y la destrucción recíproca. Los hombres y los animales se devoran entre sí y devoran á las plantas, que consumen á su vez aire, agua y otras materias. Por donde quiera es «un estruendo y una confusión»; de ahí la ruina, la

angustia y los sufrimientos. Esto es lo que Schopenhauer ilustra más detalladamente, con imágenes tomadas á la vida de la naturaleza, que su mucha lectura le suministraba.

Ahora bien; durante esta lucha por la conservación personal nace, entre otras cosas, la conciencia. Esta no es al principio más que un medio de conservación personal; ofrece, en efecto, la ventaja de que el movimiento puede ser provocado antes de la aparición de la excitación por medio del motivo que la precede. De una vez se forma entonces el mundo como representación. La voluntad de vivir permanece activa, sin embargo, por las representaciones y sus productos. Si nos representamos la vida como un bien y aspiramos por esta razón á conservarla y á desarrollarla, eso se debe á una influencia inconsciente de la voluntad universal sobre nuestras representaciones. Nos deslumbra con bienes y despierta continuamente nuevas esperanzas para poder aferrarse á la existencia por otros medios. Nosotros mismos formamos cuerpo con esta voluntad de vivir; por eso debemos vivir, y como hemos de vivir, creemos que la vida es buena. Somos empujados por detrás cuando creemos maniobrar para llegar á fines libremente escogidos. Eso es evidente, no solamente de la conservación personal del individuo, sino también de la conservación de la especie por la reproducción. El individuo siente aquí el instinto más violento, y cuando lo satisface, experimenta el placer supremo; y, sin embargo, no es en eso más que el instrumento de la voluntad que aspira á perpetuarse en la especie. Aun en la elección individual que guía sus relaciones sexuales, es impulsado, á pesar suyo, hacia el individuo que con él puede proporcionar la mejor descendencia al mundo. En el fondo de todo hay la tendencia ciega y universal á existir.

Mientras que el optimista se deja ofuscar ciegamente por este obscuro impostor, el pensador pesimista descorre la ilusión y descubre que la vida es un negocio en el cual no se gana nada. Para probarlo, Schopenhauer apela á la experiencia, que muestra el sufrimiento y la nada de la vida. Pero

una prueba empírica no puede ir hasta el fondo de las cosas. Por eso (véase *El mundo como voluntad y como representación*, I, § § 58-79 y II, caps. XXVIII y XLVI) la reflexión *á priori*, que se apoya precisamente sobre la naturaleza del sentimiento ó de la voluntad, es el argumento perentorio. Sólo los sentimientos de dolor son positivos; en ellos se agitan la necesidad perpetua y el ardor constante, que conservan la vida y la impulsan hacia adelante. El sentimiento de placer nace cada vez que la satisfacción de esa necesidad ocasiona un amortiguamiento pasajero del fuego interior; pero su naturaleza es negativa, porque no hace más que suplir una falta. Sólo por medio de una ilusión nos aparece como estado positivo (1). Así, pues, los sentimientos de dolor son generalmente los más fuertes. Notamos el dolor, pero no notamos la ausencia de dolor; el disgusto, pero no la ausencia de cuidado; el temor, pero no la seguridad. El bienestar es un estado absolutamente negativo. No notamos la salud, la juventud y la libertad (los mayores bienes) hasta que han pasado. Y al embotar el goce, la costumbre crea la posibilidad de nuevos sufrimientos cuando la cosa acostumbrada cesa. La multitud no observa la miseria que hay en el fondo de todo eso. Los genios la descubren más fácilmente, porque las fuerzas intelectuales se dejan sentir con más vigor en ellos y sus deseos son más vivos; la resistencia y la decepción se sienten por eso tanto más violentamente. Todo este resultado concuerda muy bien con la hipótesis propuesta más arriba: que el principio de razón no es válido para la voluntad universal. Esta última, práctica lo mismo que teóricamente, es un problema, un principio irracional, una cosa que no puede comprenderse y que tampoco debe ser comprendida.

Como se ve, Schopenhauer llega á un resultado muy distinto del de Schelling en su filosofía de la naturaleza. A través de los diferentes grados de la naturaleza, la tensión se

(1) Véase sobre esta teoría psicológica mi *Psicología*, vol. I, edic. 6.ª—(Hay traducción en la *Biblioteca Científico-Filosófica*.)

hace cada vez más fuerte, hasta que aparece finalmente como la luz de la conciencia y reviste así su forma más aguda. Su concepto de la naturaleza tiene un carácter más realista que el de Schelling (1). Esto es lo que se manifiesta igualmente en la diferencia que establece entre la etiología de la naturaleza ó la demostración de las fuerzas activas y de las causas, y la filosofía de la naturaleza ó la explicación del sér absoluto que se manifiesta en estas fuerzas. ¡Ojalá hubiera podido atenerse á esta distinción! Pero ella no le impide declararse con salidas contra la concepción mecanicista de la naturaleza, que, sin embargo, hubiera debido lógicamente dejar llegar á su desarrollo independiente, para tentar después su explicación metafísica. Y eso proviene de que, lo mismo que los demás filósofos románticos, no admite un desenvolvimiento real de la naturaleza, progresando paso á paso en el tiempo. Sin duda alguna, indica la influencia de la necesidad y de la costumbre sobre el desarrollo de los órganos; pero juzga, no obstante, que es un error de Lamarck creer en una evolución histórica de las especies inferiores hacia las especies superiores. Schopenhauer considera las diferentes formas de la naturaleza y los grados de la naturaleza como las manifestaciones de las radiaciones de la voluntad universal, sin que haya, con todo, encadenamiento real entre ellas. Y, sin embargo, por su «voluntad de vivir» y por la gran importancia que concede á la renovación y á los conflictos de la naturaleza, se revela como un precursor de la teoría de la evolución bajo la forma que Darwin le dió más tarde. Ve bien la causa eficiente que alega Darwin, aun cuando no convenga en que esta causa pueda producir variedades en las especies de la naturaleza. Tales variedades son para él como

---

(1) En lo que concierne al concepto de la vida orgánica, Schopenhauer sufre vigorosamente en su filosofía de la naturaleza la influencia de los sabios franceses Cabanis, Bichat y Lamarck. Véase un interesante artículo de Paul Janet: *Schopenhauer y la psicología francesa.* (*Revue des Deux Mondes*, 1880.)

las ideas de Platón, las formas eternas de las manifestaciones de la voluntad indomable: no tienen origen.

Por su interpretación pesimista, más aún que por su tendencia realista, aparece como la antítesis de Schelling. Su concepto personal de la vida se refleja claramente en su cosmología; su sutil facultad de observación y su profunda indignación dan á sus exposiciones un carácter en extremo acentuado mientras se mueven en el terreno de la vida humana. Es por su filosofía de la vida por lo que obró especialmente sobre el gran público.

d)—**Liberación por la contemplación estética.**

La dificultad está planteada; se trata de saber si puede resolverse. Lo que caracteriza los procedimientos que da Schopenhauer para resolverla, es que se dirigen exclusivamente al individuo. La historia no es para él más que un juego de azar, como las flores de hielo sobre las vidrieras de las ventanas ó las figuras de un kaleidoscopio, y no cree en un desarrollo progresivo por la especie que eliminase el mal. La voluntad es en todos los grados la misma por diferente que sea el conocimiento. Es un gran enigma psicológico saber cómo puede ocurrir eso. El conocimiento no es al principio más que un medio al servicio de la voluntad; pero, por bueno que pueda ser ese medio, no tiene influencia recíproca sobre la voluntad misma. Al contrario, puede ocurrir en ciertos casos que el conocimiento se liberte por completo del servicio de la voluntad; por este medio queda entonces abolida la individualidad del hombre y se absorbe por completo en una contemplación desinteresada. Así, por ejemplo, cuando uno «se pierde» en la contemplación de una obra de arte. Esta liberación en que la voluntad desaparece y en que reina la contemplación pura, no puede explicarse sino por una horadación súbita de la facultad de intuición. Se guarda entonces una actitud absolutamente contemplativa enfrente del mundo; y eso no puede ocurrir si no se olvida que se forma parte de él; con la voluntad desaparece también el su-

frimiento. Eso no es posible sino por el arte. La ciencia avanza siempre en la serie de razones y la voluntad aspira sin cesar á ir hacia adelante. El arte llega siempre al fin; representa las cosas en su reposo eterno «bajo el aspecto de la eternidad». Schopenhauer adora en particular el arte holandés por la calma y la negación de la voluntad que se manifiestan en él y que son necesarias para permitir una intuición tan objetiva. Pero el arte soberano es para él la música que representa la voluntad, la voluntad universal en una curva ascendente y descendente, bajo sus formas elementales y bajo sus formas complicadas, y que nos da su historia secreta, sus obstáculos, sus combates y sus torturas. ¡Somos, en efecto, nosotros mismos la cuerda tendida, rota y temblorosa! Pero es menester una aplicación intensa del espíritu para mantener el comercio estético con la existencia, y pocas personas poseen la energía suficiente. La voluntad, con su deseo y su miseria, que no se detienen jamás, impulsa á cada momento hacia adelante. Los hombres de genio están dotados, sobre todo en alto grado, de la facultad de gozar de la imagen de lo que se evita en la realidad escueta.

La oposición señalada por Kant y Schiller entre el arte y la vida es llevada al extremo por Schopenhauer. No ve la profundización simpática del sujeto que supone á su vez que atribuímos valor al objeto. El valor artístico acabaría por desaparecer si no hubiese absolutamente ningún valor de la vida. Se podría decir con una variante de la máxima de Goethe: «si quieres regocijarte del valor del arte, es menester que concedas valor á la vida». Además, es evidente que á Schopenhauer le es menester forzosamente una voluntad precisamente para librarse de la *voluntad*, porque (como dice con razón) se necesita una gran tensión del espíritu para perseverar en la contemplación artística. Schopenhauer no encuentra términos para expresar la energía con que se mantiene un fin ideal, puesto que niega que la «voluntad» elemental «de vivir» pueda sufrir una metamórfosis. Por esta razón ne-

cesita llevar á cabo, una vez más, una de estas transiciones precipitadas en que tanto abunda su sistema.

e)—Liberación práctica.

Aun en los hombres de genio, la liberación estética no es más que momentánea; jamás es completa. El arte no procura apaciguamiento perfecto, reposo definitivo; no suministra más que un consuelo pasajero. La voluntad universal que se deja sentir tan poderosamente en nosotros, como si fuésemos cada uno en particular el todo, nos induce al mismo tiempo á cometer usurpaciones unos contra otros. La fuerza aterrorizante del Estado atenúa, sin duda, la injusticia. Pero no podemos decir que hemos triunfado del egoísmo, sino cuando recordamos que en cada uno de nosotros se agita un sólo é idéntico sér, de suerte que el verdugo, en su fondo más íntimo, es semejante al condenado, aunque, en su ilusión, se crea un sér muy distinto de su víctima. Los verdaderos escrúpulos de conciencia y la verdadera virtud, nacen del sentimiento de que la individualidad es una ilusión. La filantropía supone, especialmente, el conocimiento de la unidad de todos los hombres. Como, según la psicología de Schopenhauer, todo placer supone la supresión de un dolor, el amor no puede aspirar más que al alivio, y por eso se manifiesta como la piedad. En la piedad, Schopenhauer ve «el fenómeno ético primordial», y es inexplicable, según él, si no se supone como razón última la identidad de todos los hombres.

Pero el estado de absoluto reposo no lo consiguen sino los que niegan, en absoluto, su voluntad de vivir en una completa resignación. Sólo los grandes ascetas y los santos llegan á aniquilar en sí toda voluntad de vivir. El ascetismo no es entonces la mortificación con la mira de lograr la felicidad en la vida futura; es la consecuencia involuntaria de la desaparición de la tendencia á conservar el *yo*, á perpetuar su existencia y la de la especie. Se encuentran ejemplos en el budismo y en el cristianismo primitivó. Quien ha penetrado el tormento de la existencia y la ilusión de la individualiza-

ción, no tiene ya motivos, sino solamente «quietivos» (1). Así se cae en el Nirwana; en un estado que parece ser la nada para aquellos cuya realidad suprema es el mundo sensible. El filósofo ve, en esta agonía involuntaria, la forma suprema de liberación. Pero no es necesario que el filósofo sea un santo, como tampoco es necesario que el santo sea un filósofo. El filósofo no tiene más que exponer su concepción del mundo en conceptos claros y distintos, y encuentra entonces, en el ideal del asceta, el ideal supremo, aunque personalmente siga acaso otros caminos.

Aquí también (como para la liberación estética), Schopenhauer omite explicar de dónde viene la energía, la *voluntad* que puede despojarnos de la «voluntad de vivir». Este acto implica, necesariamente, una voluntad, aun cuando sea una voluntad negativa, una voluntad que estorba, y en el asceta más decididamente aún que en el hombre de genio. Además, esta ruptura con la voluntad no puede producirse sin una ruptura con las formas de expresión de la voluntad, que debieran ser, sin embargo, sometidas á la ley de la causalidad. Peca ya contra su propia teoría del conocimiento, presentando la piedad como un fenómeno psicológicamente incomprensible. En muchos puntos (además de los puntos nombrados, lo mismo que en su explicación de los fenómenos espiritistas, que le ocuparon mucho durante sus últimos años) hace romper la trama de los fenómenos por «la cosa en sí», lo cual contradice por completo al espíritu de la filosofía crítica. Hecha abstracción total de eso, Schopenhauer choca con la grave dificultad con que tropieza cada vez que intenta derivar todas las cosas de un principio único, y que consiste en

---

(1) Aunque el neologismo choque á los que consideran el lenguaje como un organismo momificado y antievolutivo, no puede ser más legítimo y correspondiente á todas las reglas etimológicas. Como de *motus*, *ûs* (movimiento) se forma *motivus* (ó mejor de *moves*, *es*, *ere)* así de *quies*, *etis* (reposo) ó mejor de *quieo*, *es*, *ere* se forma *quietivus*. Lo que pasa es que en estas cuestiones de idioma lo que no nos suena, nos parece ilógico.—(*Nota del traductor.*)

saber cómo la oposición y la discordia (la desunión inherente á la voluntad) pueden producirse en la sola y única voluntad universal, y además cómo es posible explicar las diversidades del mundo fenomenal por el principio único, activo en todas las cosas. Tal era el problema de que Böhme se ocupaba sin cesar en sus meditaciones religiosas; el problema que Tschirnhausen sometía á Spinosa y Eschenmayer á Schelling. Frauenstädt, uno de los discípulos de Schopenhauer, hizó una objeción semejante á su maestro. Las respuestas de Schopenhauer (en las cartas del otoño de 1853) se limitan á sostener que las diversidades *deben* tener su razón en la cosa en sí, pero no dicen de qué manera (1).

El pesimismo radical de Schopenhauer es un fenómeno que tiene gran importancia para la historia de la civilización. Poco importa de qué manera trata de fundamentarlo. Ni sus pruebas empíricas, ni sus tentativas de deducción psicológica, tienen la solidez necesaria para fundar el pesimismo absoluto. Mas, por otra parte, sería injusto no ver en él más que el simple producto de su temperamento particular. Cada individualidad considerable es para la especie humana un punto de vista desde donde se distinguen posibilidades y aspectos de la existencia que sin eso no se hubieran formado. Y la energía y la libertad de espíritu con las cuales Schopenhauer pone en claro las antinomias y los malos lados de la naturaleza y de la civilización, han hecho que el problema de la estimación de los valores haya entrado en una fase completamente nueva. Será más difícil ahora tergiversar los hechos y embotar los problemas en este punto. Esto tiene una gran importancia teórica y práctica. Y este resul-

(1) Vid. Lindner y Frauenstädt: *Arturo Schopenhauer; de él; sobre él*, págs. 592 y siguientes; Berlín, 1863. Frauenstädt seguramente tiene razón cuando sostiene (*Obra citada*, pág. 434 y siguientes) que en la 1.ª edición de su obra capital, Schopenhauer exhibía una concepción más subjetiva que en lo sucesivo. Schopenhauer se inclinaba primeramente á no considerar las diversidades más que como fenomenales, pero más tarde admite (especialmente en los *Parerga und Paralipomena*) que las diversidades individuales tienen su razón en la cosa en sí.

tado adquirido no está quebrantado por la tentativa muy romántica de Schopenhauer, para extender su propio sentimiento de la vida á toda la existencia. Mientras sus antagonistas en la teoría romántica de la evolución se esforzaban por retirar su personalidad al segundo término, á fin de permitir al contenido de sus pensamientos desarrollarse conforme á sus propias leyes, la filosofía de Schopenhauer tiene un carácter más individualista. Así pasa bruscamente de una salida ó otra allí donde importaría hacer una transición entre las ideas que tienen cada una de por sí un valor en su filosofía individual de la vida, aunque no pueda demostrar su encadenamiento objetivo realmente fundado. Afortunadamente, ha suministrado él mismo correctivos por su propia teoría del conocimiento, que renueva las investigaciones de Kant. Ofrece, como Schleiermacher, un interesante ejemplo de la manera con que la filosofía crítica puede aliarse á una concepción claramente individual de la vida. Por sus mismas personalidades, estos hombres ilustran el gran problema de las relaciones del pensamiento y de la vida, aun cuando su solución no deba ser definitiva.

A)—Corriente subterránea de la filosofía crítica durante el período romántico.

Schleiermacher y Schopenhauer atestiguan en alto grado que las construcciones de Fichte, de Schelling y de Hegel no habían observado todos los aspectos del pensamiento de Kant. La concepción de Kant no estaba pasada de moda, y todo el que no confunde la historia del pensamiento filosófico real con la historia de corrientes de ideas superficiales, verá que Kant ha tenido siempre, en medio de la soberanía aparente de la especulación romántica, un círculo de sucesores fieles é inteligentes. Hubo una corriente subterránea perpetua que, sin duda alguna, antes de recibir los auxilios de la ciencia de la naturaleza y de la crítica histórica, no podía luchar con la corriente especulativa superior, pero que no por eso deja de tener su importancia para la historia de la

filosofía á causa de sus resultados para la misma investigación filosófica. Además, atestigua que la continuidad de la historia del pensamiento no fué interrumpida por las aventureras construcciones de los filósofos especulativos. Debe citarse aquí en primer lugar, toda una serie de hombres que no tuvieron la pretensión de ser filósofos de profesión, pero cuyo concepto de la vida había sido determinada por la filosofía de Kant y que conservaron fielmente este concepto en el curso de su actividad en esferas más ó menos extensas. Formáronse en muchos países de Alemania asociaciones de hombres de edades y de condiciones muy diferentes para estudiar en común á Kant, y había muchos individuos, algunos de los cuales eran los hombres más excelentes de la época, que estaban en condiciones de conservar lo esencial de las ideas del maestro aun desdeñando las formas accesorias de que las había revestido. Es de notar que en el grupo de hombres á los cuales debe Alemania su renacimiento intelectual y político después de las derrotas de principios del siglo XIX, se encontraba cierto número de antiguos discípulos de Kant. Además de Schleiermacher y Fichte, debemos citar aquí á Guillermo de Humboldt, que organizó la enseñanza en Prusia, y á Teodoro de Schön, que llevó á efecto la supresión de la esclavitud. En Dinamarca se puede nombrar á Œrsted, el gran jurisconsulto, que fué un ardiente kantiano en su juventud, y que declaraba en su vejez avanzada que la influencia ejercida sobre él por la ética de Kant no había desaparecido jamás. Œrsted dice á este propósito: «Con ocasión de su jubileo, cuando sus conciudadanos le ofrecieron un magnífico y apasionado homenaje, como al hombre de Estado que había tomado una parte preponderante en el renacimiento de Prusia y que había permanecido constantemente fiel al espíritu de que había surgido, el ministro de Estado, Schön, protestó de que si había hecho algo útil por su patria, lo debía á la manera de pensar que su gran maestro Kant le había inculcado, y que debía, por esta razón, remitir las alabanzas que se le habían dirigido al ma-

nantial del cual no era el mismo más que un pequeño arroyuelo. Sin hacer, por lo demás, comparación alguna, yo me siento sobrecogido de un sentimiento análogo cuando reflexiono en lo que Kant ha sido para mí y para muchos otros hombres de mi país.» No fué solamente la influencia de Kant como moralista la que se conservó á pesar del predominio de la corriente romántica. El riguroso método de justificación que había propuesto y la inteligencia crítica de los límites del conocimiento que había adquirido, hicieron que muchos de sus discípulos considerasen con cólera y con desprecio el giro especulativo que tomó la filosofía en sus más eminentes sucesores. Esto se advierte de una manera en extremo clara é interesante en el ardiente kantiano Juan Benjamín Erhard, un médico cuya autobiografía y correspondencia ha publicado Varnhogen de Ense. Declara en una carta del 19 de Mayo de 1794 (sobre Fichte): «La filosofía que *parte* de un solo principio y tiene la pretensión de derivarlo todo de él, no será jamás más que un alarde de fuerza sofística; solo es verdadera la filosofía que *se eleva* hasta el principio supremo, y representa todo lo demás en perfecta armonía con él... La filosofía de Kant no es aún del todo dominante entre sus discípulos, porque quieren presentar la razón como *constitutiva*... Ya he escrito en otro tiempo á Reinhold á este propósito, y le he probado que no puede haber teoría, sino solamente un análisis de la facultad de representación.» Erhard demuestra además que todos nuestros juicios se forman por medio del análisis. Eso es cierto de las ciencias empíricas é igualmente de la filosofía; «porque en ella obtenemos todo nuestro conocimiento *mediante el análisis de los conceptos formados por nosotros sin reflexión;* cuando no se tiene en cuenta nada de eso, se construye un sistema de los conceptos primitivos, en lugar de conocer la realidad.» De los escrúpulos que aquí manifiesta Erhard participaban muchos de sus amigos, así como también Schiller, según se ha indicado. Anselmo Feuerbach, el célebre jurisconsulto, declara igualmente en una carta: quien se ha nutrido del espí-

ritu de Kant y sabe que no es hacer filosofía jugar con conceptos vacíos, no puede participar del entusiasmo con que la mayoría acogen la filosofía nueva *(Obras póstumas, concernientes á su biografía,* 2.ª edición, I, pág. 51). Y Guillermo de Humboldt sentía, precisamente en el momento en que Hegel estaba en el apogeo de su gloria, la necesidad de dar una semblanza de Kant, impregnada de una profunda admiración. Le ensalza por haber dado en su obra crítica la verdadera base del análisis filosófico; por haber aliado una dialéctica acaso sin rival al sentido de la verdad, que sólo se obtiene por este medio; por haber enseñado más bien á filosofar que la filosofía y por haber estimulado las investigaciones más bien que comunicado los resultados. (*Schiller y la evolución de su espíritu*; *Introducción á la Correspondencia entre Schiller y Guillermo de Humboldt,* páginas 45-49; Stuttgart y Tubinga, 1830.)

Mientras que Erhard manifestaba sus escrúpulos sobre el carácter constructivo de la filosofía, dos oyentes de Fichte redactaban en Jena críticas sobre la *Doctrina de la ciencia,* que llegaron á ser para ellos la introducción á un largo trabajo de pensamiento. Fries y Herbart se propusieron ambos continuar trabajando con el espíritu de Kant, no pudiendo ver el buen camino por el cual Fichte pretendía continuar la filosofía kantiana. Cada uno á su manera trata de desenvolver el principio psicológico sobre el cual se basaba en realidad la filosofía de Kant, aunque no haya querido confesarlo sino á duras penas. Así que tienen una gran importancia para la historia de la psicología. Afirman el derecho y la significación de la psicología empírica contra las construcciones especulativas. La tendencia imparcial de su espíritu y su vigorosa penetración de la ciencia de la naturaleza hacen de ellos en muchos sentidos los representantes de un orden de pensamientos que no se data por lo general del período del romanticismo. Más tarde vino á asociarse á ellos Beneke, cuyos méritos se manifiestan igualmente en el dominio de la psicología. Si estos tres espíritus no pudieron hacer

más que mantener y continuar una corriente inferior, sin romper con la corriente superior, débese á la modestia y á la reserva de su naturaleza. Su dominio era la experiencia y la crítica, y no el mundo de las ideas deslumbradoras y de las perspectivas brillantes. Sin embargo, su obra modesta ha dado sus frutos.

a)—Jacobo-Federico Fries.

Fries, como Schleiermacher, ha salido de la comunidad de los hermanos moravios, que también ha impreso á su vida moral su sello distintivo; atribuye una gran importancia al sentimiento como fundamento de la creencia y al presentimiento, y además (por un efecto natural de contraste) hace la crítica de la influencia que puede tener el sentimiento para hacer dogmático el conocimiento y para paralizar la voluntad. Igual que Schleiermacher, salió por su pensamiento independiente de la coacción confesional que reinaba en el establecimiento de Niesky, donde entró en 1792, á la edad de diez y nueve años. Así como él mismo ha declarado (en notas que Beneke ha utilizado en *Jacobo-Federico Fries; Exposición conforme á sus manuscritos póstumos*, Leipzig, 1867), su experiencia personal y el estudio de la psicología le apartaron de la fe positiva. En vano se había esforzado y había luchado por hacer brotar de su seno el estado de recogimiento indispensable durante las numerosas horas de silencio pasadas entre los hermanos moravios; reconoció entonces que había querido elevar su propio sentimiento natural á una altura afectada. Al mismo tiempo, el dogma de la gracia hacía nacer en él escrúpulos morales. Pero la vida religiosa no perdió por eso su importancia. Como Schleiermacher, encontraba un valor simbólico á las ideas religiosas, y, á pesar de toda su negación dogmática, él sentía afinidades de espíritu con la comunidad de los hermanos, y mantuvo toda su vida íntimas relaciones de amistad con muchos de sus miembros. Lo que decidió de su evolución filosófica, es que, ya en el colegio de los hermanos moravios, fué inicia-

do en la filosofía de Kant, que se exponía á los discípulos, especialmente bajo la forma que Reinhold le había dado. Sólo á hurtadillas pudo leer Fries las propias obras de Kant, y se interesaba, en particular, en ver por qué camino había llegado Kant á sus resultados. El análisis psicológico, al cual concedía Kant tal importancia en sus obras de juventud, y que en su *Crítica de la razón pura* lleva por nombre la deducción subjetiva, pero que desterró cada vez más, llegó á ser á los ojos de Fries la cosa capital. Pero ya Fries encontraba que Kant no establecía bien el fundamento psicológico de la teoría del conocimiento, y resolvió consagrar su vida al establecimiento de esta base. Al salir del colegio de los hermanos moravios estudió en Leipzig, donde Plattner, el psicólogo, ejerció una influencia muy sensible y muy durable sobre sus ideas; luego en Jena, donde Fichte estaba precisamente en el apogeo de su vigor y de su renombre. La doctrina de la ciencia de Fichte no le satisfacía del todo. Encontraba que sus primeras exigencias de método científico no quedaban satisfechas con esta tentativa llevada á cabo para establecer un único principio supremo y para partir de este principio. En primer lugar, la descripción psicológica; luego el análisis y la abstracción (y entonces solamente, si es posible, una construcción que no pueda jamás ser, sin embargo, más que hipotética); tales eran los principios que Fries había adquirido ya, en parte por su propio pensamiento, en parte por su estudio aplicado de las matemáticas y de la ciencia de la naturaleza, que había comenzado en Niesky y continuado en Jena. Ya, antes de venir á Jena, había escrito una serie de disertaciones, donde demostraba la importancia de la psicología empírica para los problemas filosóficos. Las objeciones, que se debían elevar, según él, contra la filosofía especulativa, y que fueron suscitadas en él por las lecciones de Fichte, las notó y sirvieron más tarde de base á la redacción de la obra polémica: *Reinhold, Fichte y Schelling* (1803, reeditada en 1824 bajo el título: *Escritos polémicos*, I). Este libro hizo al principio célebre su

nombre, y ofrece aún un gran interés á causa de la característica que da del verdadero método filosófico. Pasó algunos años como preceptor en Suiza, donde continuó sus estudios de filosofía y de historia de la naturaleza. Luego enseñó en Jena, haciendo oposición á la filosofía especulativa que reinaba en este hogar del romanticismo. Profesor en Heidelberg, publicó: *Ciencia, creencia y presentimiento* (1805), exposición popular á sus ideas sobre la teoría del conocimiento y la filosofía de la religión; luego su obra principal: *Nueva crítica de la razón* (1806-7), donde reproducía el pensamiento de Kant, tratando de corregirlo y de llevarlo más lejos. A más de Kant, Jacobi tuvo también influencia sobre él; el relieve que daba á la conciencia inmediata y al sentimiento, concordaban con su convicción de la importancia fundamental de la experiencia psicológica. Pero mientras que Kant quería, según Fries, probar demasiado, y era inducido por esta razón á un nuevo dogmatismo, Jacobi quería probar demasiado poco, y quedaba por esa razón fuera de la filosofía. En una obra de polémica (contra Schelling): *De la filosofía, del género y del arte alemanes* (1812), Fries ha desarrollado más ampliamente sus relaciones con Kant, Jacobi y la filosofía romántica. Durante toda la última parte de su vida (1816-1843), Fries fué profesor en Jena. En razón de sus opiniones liberales en política, que había desarrollado en novelas y en libelos, tenía un agrado particular en volver al ducado de Carlos-Augusto, porque este país era el único en que se habían cumplido las promesas, dadas por los príncipes después de la guerra de la independencia, de introducir una constitución representativa. Como discípulo de Kant, Fries concedía en su ética una gran importancia al sentimiento de la dignidad personal, demostrando que una energía tan impersonal no puede florecer más que en una vida pública penetrada de las ideas de honor y de justicia; dice en su *Ética*, publicada en 1818 (pág. 377): «Trabajar así en los intereses privados de los individuos ó de ciertas clases, es la vergüenza de los pueblos; la verdadera libertad de los ciudadanos

exige que los fines públicos sólo se persigan en el Estado». Conforme á este espíritu, trató de obrar sobre los estudiantes que, después de la guerra, habían vuelto á sus estudios; además, se dedicaba á combatir la grosería que había caracterizado la vida anterior de las asociaciones de estudiantes. Recomendaba con energía evitar las asociaciones secretas; era partidario, en cambio, de formar una unión general de los estudiantes alemanes, destinada á mantener los lazos que había hecho formar la lucha contra el conquistador de Europa. Cuando, en 1817, tomó parte en la fiesta de la Wartburg, donde se pronunciaron discursos en este sentido, y donde, á ejemplo de Lutero, que quemó la bula de excomunión, se quemaron (real ó figuradamente) algunos libros reaccionarios, desencadenó contra sí una tormenta, que el duque Carlos-Augusto, que le era favorable, trató en vano de apaciguar. De Prusia, como de Austria, se reclamó su expulsión, y cuando Sand, uno de los oyentes de Fries, hubo asesinado á Kotzebue (que era como un símbolo de la reacción y de la influencia extranjera), se vieron forzados á ceder, es decir, Fries abandonó su cátedra de filosofía para ocupar la de física. Ya en Heidelberg había dado conferencias, tanto sobre la física como sobre la filosofía, lo cual prueba la profundidad de sus conocimientos en la ciencia de la naturaleza. Ha publicado una filosofía matemática de la naturaleza, una física y una astronomía popular, obras á las cuales Gauss y Alejandro de Humboldt concedieron su aprobación. Este aspecto de la actividad de Fries es importante, porque tomó la defensa de la concepción rigurosamente matemática de la naturaleza, que la filosofía de la naturaleza creía poder echar á un lado como un simple accidente. Fries tenía la convicción—que ha expresado, entre otros lugares, en su *Historia de la filosofía, expuesta con arreglo al progreso de su desenvolvimiento científico* (1837-40), obra eminente para la época—de que sólo la concepción rigurosamente científica de los fenómenos de la experiencia externa é interna da, en realidad, sabor nuevo y picante á los pro-

blemas filosóficos de los tiempos modernos. Por este lado simpatizaba con Spinosa, cuya hipótesis de la identidad profesa, mientras que se opone á Spinosa como filósofo constructivo. En su *Antropología psíquica* (1820-24), se apoya en la observación del yo y en la fisiología, y suministra interesantes contribuciones, tanto á la teoría de la sensación, como á la teoría de la asociación de las ideas (el mecanismo psíquico), así como á la teoría de la unidad y de la actividad de la vida intelectual en todos los grados. A pesar de todos sus defectos, esta obra es precursora de la psicología de estos últimos tiempos.

Fries se consideró siempre como kantiano. Dos años antes de su muerte, escribía á su discípulo y amigo, el teólogo De Wette: «He aquí lo que yo auguro de la futura victoria de Kant: si se exige un día ciencia, clara y sólida, en las cosas de la filosofía, debemos tener razón. Pero ignoro cuándo ocurrirá eso.» *(Henke*, pág. 268.) No pensaba, sin embargo, que hubiese que acomodarse á la filosofía de Kant tal como es. No encontraba en ella el fundamento psicológico del conocimiento de sí mismo, en el cual, según Kant, debía consistir la filosofía crítica. La observación del yo debe mostrarnos bajo qué formas nuestro conocimiento (la razón, en el sentido más amplio de la palabra, activa tanto en la sensación como en el pensamiento) obra involuntariamente. De la experiencia psicológica se derivan después, por medio de la abstracción (y no por medio de la inducción), los conceptos fundamentales que estas formas expresan. Pero el resultado al cual podemos llegar de esta manera, sólo puede ser probable; no tenemos garantía absoluta de haber encontrado realmente los verdaderos conceptos fundamentales. Un conocimiento apodíctico no puede ser sino el que se apoya en las formas de la actividad espontánea del espíritu cognoscente; pero esta actividad nunca carece de condiciones de dependencia, porque debe ser siempre producida por excitaciones que no crea ella misma, y aun allí donde (como en la lógica y en las matemáticas) hemos encontrado por abstracción formas

puras de pensamiento, el conocimiento que puede erigirse sobre ellas no es más que puramente formal. Sin embargo, Fries piensa que puede establecer un sistema completo de conceptos fundamentales (categorías é ideas) por medio de los cuales podemos abarcar el dominio de todo el conocimiento de la naturaleza. Cree que Kant ha conseguido enumerar por completo los conceptos fundamentales, y por esta razón sigue en su exposición el sistema de Kant. Hay en eso un problema que Fries no ha visto con toda claridad. Confiesa que toda experiencia psicológica está *llena de lagunas:* solo por medio de la reflexión, de la «re-conciencia», atención dirigida sobre la actividad involuntaria de nuestro espíritu, descubrimos las formas de que nos servimos inmediata é involuntariamente, y esta reflexión se realiza por momentos sucesivos, y por ocasión, y jamás es acabada, sin embargo. No obstante, desea que podamos descubrir así la manera *constante* é *invariable* con que nuestra razón procede. Véase, en particular, *Nueva crítica*, I, págs. 198-200. Fries dice con razón que todo el secreto de la filosofía esta ahí oculto. No ha descubierto el secreto tanto como cree él mismo. La tendencia sistemática de Kant, así como la creencia de Jacobi, han ejercido aquí una influencia excesiva sobre él y le han impedido continuar el análisis.

La segunda gran objeción que Fries hace á Kant, es que este último ha tenido la ilusión de poder presentar una prueba del valor objetivo del conocimiento. Fries concuerda con Maimón en decir que Kant ha demostrado simplemente que, en realidad, poseemos y empleamos ciertas categorías *(quæstio facti)*, pero que no tenemos derecho á emplearlas *(quæstio juris)*. El valor objetivo de nuestro conocimiento no puede probarse. No podemos comparar el conocimiento y la existencia, sino el conocimiento mediato, reflexivo, con el conocimiento inmediato. Verdad no significa concordancia del conocimiento con el objeto, sino concordancia del conocimiento mediato con el conocimiento inmediato; toda justificación es, por esta razón, subjetiva, en resumidas cuentas.

(Nueva crítica, I, págs. 288-295; *Escritos polémicos,* páginas 124, 351-354.) Esto es lo que Kant ha indicado, pero no ha desarrollado expresamente, lo cual ha inducido por otra parte á sus sucesores especulativos á confundir las relaciones entre el sujeto del conocimiento y su objeto (relaciones que no están fuera del conocimiento mismo) con una relación de causalidad, y á embriagarse con las ideas místicas de la identidad del pensamiento y del sér.

Contra la filosofía especulativa, Fries sostiene, no solamente que no podemos establecer principios *constitutivos* definitivos, sino también que nuestros principios no son más que principios reguladores. Declara al mismo tiempo que la labor propiamente dicha de la filosofía consiste, en todo caso, en el método regresivo, analítico, que sobre la base del dato lleva á descubrir los conceptos fundamentales, condiciones de la inteligencia. La especulación engendra fácilmente la pereza intelectual; solo el criticismo hace necesariamente estudioso. El idealismo y el dogmatismo no son (como creía Fichte), las mayores antítesis. El idealismo puede ser tan dogmático como el materialismo si no examina sus propios resultados. Sólo por sus resultados, y no por su método, forman antítesis; pero la antítesis que recae sobre el método, sobre el arte propiamente dicho de filosofar, tiene la mayor importancia; y aquí es donde todo dogmatismo reviste la forma idealista ó materialista. *(Escritos polémicos,* pág. 257.) El sistema no importa tanto como el método. El sistema importa porque produce el orden y la claridad en nuestro conocimiento; pero quien espera con su auxilio llegar á más y agrandar su conocimiento por medio del sistema, ese se engaña á sí mismo. *(Nueva crítica,* § 70.)

Fries juzga que lo que señala el límite de nuestro conocimiento es que no podemos llegar en la ciencia á series acabadas, á un todo completo. Todos los objetos de la naturaleza material están sometidos á las leyes de la física; todos los objetos de la naturaleza espiritual, á las leyes de la psicología, y, por medio de la analogía, podemos figurarnos

que se encuentra siempre la misma relación entre un objeto material exterior y un objeto espiritual interior. Pero, aun de esta manera, no alcanzamos á lo finito; y de una manera general, no hay camino científico de lo finito á lo infinito y á lo eterno. Sólo por la creencia puede comprenderse lo eterno. La creencia nace cuando uno se representa como suprimidos los límites á los cuales llega nuestro sujeto, nuestro conocimiento; es decir, por virtud de una negación. Todo fenómeno, todo objeto de ciencia, es limitado, y la creencia de que en el fondo del mundo de los fenómenos hay un sér eterno, no puede nacer por esta razón más que por medio de la negación. No podemos formar conceptos positivos de lo eterno. Toda representación positiva (como en las ideas ordinarias de Dios y de la inmortalidad) es simbólica, y si se quiere hacer de ella un conocimiento, se convierte en mitología. Del mismo modo, es imposible derivar lo finito (los fenómenos) de lo eterno; semejantes ensayos especulativos no consiguen dar más que novelas filosóficas que cada uno cuenta á su manera. No hay más que una verdad; he ahí por qué es una sola é idéntica realidad la que consideramos en la ciencia como en el mundo finito de los fenómenos, y en la creencia exigida por un principio eterno; del mismo modo que es un solo é idéntico mundo fenomenal el que consideramos en física bajo el aspecto externo y en psicología bajo el aspecto interno. Fries distingue, como Kant, las ideas en cuanto representaciones de una totalidad absoluta, conceptos cuyo objeto es siempre limitado y relativo. Pero se separa de Kant y de los románticos al sostener que las ideas se forman por el camino negativo. La creencia exige, sin embargo, más que la simple negación de los límites; la creencia es una convicción fundada en el interés, en el sentimiento del valor. Y aun cuando el fondo de la creencia no pueda representarse más que de una manera simbólica, ciertos fenómenos pueden explicarse como revelaciones de lo eterno, inaccesible al pensamiento. El presentimiento de lo eterno, como verdadera esencia de las cosas, tiene su fundamento en lo bello y lo su-

blime de la naturaleza, y lo bello y lo sublime supremos son los que la personalidad de un hombre pueden ofrecer. Fries encuentra un estrecho parentesco entre el sentimiento estético y el sentimiento religioso, mucho más estrecho que Schleiermacher, á quien recuerda, en sumo grado, en su filosofía de la religión, aunque se haya formado fuera de ella. Como la filosofía teórica de Fries se ha desarrollado mucho más claramente y más en detalle que la de Schleiermacher, se abstiene más que él de todo acomodamiento real ó aparente con la doctrina de la Iglesia. Su simbolismo es mucho más libre y menos dogmático. Criticaba, sobre todo en el cristianismo, su tendencia á favorecer los sentimientos pasivos y la humildad, así como su dogma de la gracia, contrario á la moral. En la idea que Kant se había formado de la dignidad personal del hombre, encontraba el claro y completo desarrollo de un pensamiento que aún no había podido sostener la doctrina griega y la doctrina cristiana, pensamiento que no puede realizarse sino por la vida pública en el Estado; porque aquí, solamente la cultura personal del hombre se realiza. Por su profesión el individuo, en su desarrollo interior, está ligado con la sociedad, y Fries encuentra por eso que tiene derecho á considerar, con Aristóteles, la ética como una parte de la política, aunque la idea fundamental de la ética sea superior á toda política.

Ridiculizado por Hegel y puesto en irrisión, aun en nuestros días, por los que tienen una admiración romántica hacia la filosofía romántica (1), el investigador reflexivo, que era Fries, ha desarrollado, sin embargo, en su teoría del conocimiento, así como en su psicología y en su ética, ideas que conservan siempre su legitimidad y su valor, mientras que los sistemas especulativos no presentan, desde hace mucho tiempo, más que un interés histórico.

---

(1) Véase, por ejemplo, á Windelband: *Historia de la filosofía*, pág. 492; Friburgo, 1892.

c) — Juan-Federico Herbart.

Este pensador—el más eminente de los hombres que pertenecieron á la corriente crítica posterior á Kant—se ha llamado él mismo un kantiano de 1828 (1); se apoyó en el fundamento filosófico establecido por Kant, pero creía al mismo tiempo haber dado un paso más en el pensamiento. Su admiración hacia Kant no excluía una crítica aguda, que iba aún más lejos que la de Fries. Tiene de común con Fries lo que éste llamaba el método regresivo ó analítico. Ya en la época en que era oyente de Fichte en Jena, vió claramente que no se podía derivar todo de un solo principio. Un principio que lo abarca todo solamente puede ser el término y no el comienzo del pensamiento. ¿De qué manera puede hacerse resultar de un solo principio la derivación? ¿Cómo un pensamiento puede transformarse en otro pensamiento? Aquí se nota ya la obstinación en adherirse al principio de identidad, á la proposición de que toda cosa es lo que es, tendencia que caracteriza el pensamiento de Herbart. Toda evolución y toda modificación encierran una contradicción, porque con eso se suprime continuamente la identidad. Los sistemas románticos con sus evoluciones salidas de un principio absoluto, eran por esta razón, á juicio de Herbart, una serie ininterrumpida de contradicciones, de delitos continuos contra la ley fundamental del pensamiento. Herbart sometió sus escrúpulos á su maestro Fichte, que hubo

---

(1) El kantismo estricto protestó contra esta declaración (que se encuentra en el prefacio á su *Metafísica general*). Por eso Herbart declaró en una carta (del 26 de Marzo de 1833) que se había llamado kantiano porque las modificaciones que había llevado á cabo, especialmente su crítica de los puntos de partida metafísicos y su transformación de la psicología en el seno de la ciencia, tenían una importancia secundaria en comparación de los grandes rasgos de la filosofía establecidos por Kant. Además tenía, decía él, los mismos enemigos que Kant: la teología especulativa y los despojos de la antigua escolástica. (Véase *Cartas no impresas de Herbart*; publicadas por Zimmerman, pág. 101-103; Viena, 1877.)

de reconocer la penetración de su joven oyente, aunque éste atacase su propia noción favorita del yo, que Herbart encontraba absolutamente contradictoria, supuesto que el *yo* debía ser á la vez unidad y pluralidad, ser lo que era y desarrollarse.

Solo después de una gran resistencia por parte de los suyos pudo Herbart, que había nacido en Oldenburgo el 4 de Mayo de 1776, seguir su inclinación al pensamiento filosófico, al cual se aliaba la afición á la pedagogía teórica y práctica. Después de haber estudiado en Jena, pasó (lo mismo que muchos otros filósofos alemanes) algunos años en Suiza como preceptor de una familia aristocrática, y allí se constituyó el fundamento propiamente dicho de su filosofía. Concordaba con Kant en decir que la experiencia nos muestra solamente fenómenos. Pero mientras que Kant se limita á notar la oposición del fenómeno y de la cosa en sí, Herbart desarrolla sus ideas (en un bosquejo de una *Doctrina del saber*, redactado en Berna) sosteniendo que la representación debe al fin indicar siempre algo que es representado y que no es por sí mismo la representación de otra cosa, sino que es distinto de toda representación. Este elemento distinto de toda representación (que Herbart llama más tarde los reales), debemos pensarlo de tal manera, que las contradicciones contenidas en los conceptos de experiencia (en primer lugar en el concepto del yo, del cual partía Herbart) desaparezcan por sí mismas. Así estaba concebido el programa por el cual comenzó Herbart á enseñar en Gottinga en 1802. Su evolución, que ofrece bastante interés filosófico, está descrita en un opúsculo de Roberto Zimmermann: *Los períodos de la evolución filosófica de Herbart. (Sitzungsberichte der philosophische-historiche Klasse der Kaiserliche Academie der Wissenschaften*, volumen LXXXIII; Viena, 1876). El resto de la vida de Herbart no presenta rasgos salientes. Este conservador pacífico se absorbía en sus estudios y en sus lecciones y en sus tentativas pedagógicas. Después de haber enseñado muchos años en Gottinga, ocupó durante largos años la cátedra de

Kant en Königsberg; pero pasó sus últimos años en Gottinga, donde murió en 1841. Herbart había ya emitido sus ideas en dos obras importantes de 1808 (*Principales puntos de metafísica* y *Filosofía práctica universal*). Sus investigaciones versan, ya sobre la metafísica (por la cual entiende tanto la teoría del conocimiento como la solución del problema de la existencia y la cosmología), ya sobre la psicología y la ética. En su *Introducción á la filosofía* (1813) dió una excelente propedéutica, que tiene un valor durable para todos los que quieren aprender á filosofar, sin abrazar inmediatamente un sistema. Aunque las ideas fundamentales de la propia filosofía de Herbart aparezcan naturalmente en muchos puntos, este libro está generalmente inspirado en el espíritu de la filosofía crítica y en el espíritu propio del pensamiento investigador y escrutador. Los *Apuntes de psicología* (1816), desarrollan más ampliamente lo que indicaban ya los *Principales puntos de metafísica* (§ 13) como «elementos de una futura psicología». Antes de que Herbart hubiese publicado estos apuntes, había ya elaborado su gran obra de psicología (*La psicología como ciencia, fundada de nuevo sobre la experiencia, la metafísica y las matemáticas*), aunque no se haya publicado hasta 1828-29. Por último, expuso en la *Metafísica general, á más de los elementos de la teoría filosófica de la naturaleza*, su manera de tratar el problema del conocimiento y el problema de la existencia.

α) Se parte y se debe partir de la experiencia. Pero la experiencia, dice Herbart, no nos da inmediatamente conocimiento alguno. No es un conocimiento; sólo lo llegará á ser por elaboración. La coacción que la experiencia ejerce sobre nosotros es un punto de partida ineluctable, y no es posible remontarse más allá. Pero si podemos retroceder, podemos avanzar. Y es preciso que continuemos caminando, porque las sensaciones que tenemos no son en nosotros solo un agregado independiente, sino que se ordenan en formas y series que ofrecen problemas al pensamiento. El pensamiento no tiene reposo mientras no haya resuelto estos

problemas. Quizás es menester mucha paciencia para aliar las exigencias de la lógica estricta con el dato empírico. Pero, sin embargo, algunas veces se encuentra uno sobre un terreno sólido cuando se construye sobre experiencias y no se edifican castillos en el aire. El siglo ha sido corrompido de una manera increible por filósofos que han establecido de buenas á primeras un principio único y un método único, lo cual ha echado á perder las ciencias y ha producido en muchas personas la aversión hacia la filosofía. Esta aversión no puede disiparse más que por una investigación metódica.

En toda sensación hay algo determinado que debemos tomar tal como es. Hay una *posición absoluta*. No es que la sensación sea amiga de las cosas ó nos proporcione inmediatamente su conocimiento. No conocemos las cosas en sí; tal es el principio que el dogmatismo no podrá echar por tierra jamás. Pero sabemos que existen; son presentadas por la sensación misma. Y aun cuando llamásemos apariencia á lo que es contenido en nuestras sensaciones, esta apariencia es imposible de pensar si no admitimos un sér. Por eso hay que establecer este principio: *cuantas apariencias hay, otras tantas indicaciones del sér*. (*Puntos principales*, pág. 20.) Toda sensación particular indica un sér particular, una posición particular. Es un principio capital de toda metafísica, que fué planteado en primer lugar por los Eleatas, dice Herbart, que *el sér es absolutamente simple*. Desde el momento en que uno se figura oposiciones internas plantéase un problema al pensamiento: por qué se ha abolido la identidad. Pero eso no impide que pueda haber muchos séres, pues cada sér particular es objeto de una posición absoluta. Las relaciones entre los diferentes séres sólo conciernen al pensamiento, que compara y combina, pero no á los mismos séres, cada uno de por sí.

Ahora bien: cuando la experiencia nos muestra una evolución y un cambio, tenemos aquí una apariencia en la cual no podemos detenernos. Se trata de encontrar el sér que está en el fondo. El problema se había presentado primera-

mente á Herbart en el yo de Fichte, que estaba en una actividad espontánea, incesante. Más tarde, vió que hay el mismo problema en todo cambio, y comparó por esta razón á Fichte con el viejo Heráclito; la afirmación del primero: «El *yo* se pone á sí mismo»; y la del segundo: «Todo pasa», se fundan ambas en la experiencia, aquélla en la experiencia interna, ésta en la experiencia externa; pero Herbart no puede atenerse á ninguna de las dos. Agrega un tercer problema, que se llama el problema de inherencia, que consiste en que una sola y misma cosa debe tener muchas propiedades. En este problema entra también el concepto del *yo*, en cuanto que el *yo* debe abrazar una pluralidad interna.

La necesidad de admitir una *pluralidad* de cosas existentes (reales) se desprende de la tentativa hecha para explicar las experiencias de modificaciones y de cosas que presentan una pluralidad de signos distintivos; explicar significa para Herbart: hacer desaparecer las contradicciones. Toda cosa es lo que es. Si se ofrece en la experiencia con otro signo distintivo que antes, hay que admitir una ó muchas realidades distintas con las cuales nuestro concepto pone la cosa en relación. La diferencia *p*, con la cual me aparece la realidad A en comparación con su primer aspecto, debe explicarse pensando en esta realidad ahora con B. A no se ha modificado; pero yo la he reunido á B (que es en sí también invariable). De esta manera A conserva su invariabilidad, aunque la experiencia nos la muestre modificada. El principio de causalidad expresa con exactitud, según Herbart, que una cosa no se modifica porque obra: la relación causal es, pues, una relación no temporal. La actividad (que es una modificación) no se presenta más que en la experiencia, porque ponemos la cosa en relación con otra cosa. Y si una cosa se presenta con muchos signos distintos, eso sólo ocurre porque la ponemos frente á otras cosas. Reunida á B, A tiene otro aspecto que reunida á C, á D, ó á E, etc. (Una sola y misma cosa es distinta en la oscuridad que á la luz, aparece distinta al ojo que al oído, etc.) El método que empleaba Herbart para

hacer desaparecer las contradicciones de los conceptos de la experiencia, lo llama él mismo *método de las relaciones*. La razón de lo que nos muestra la experiencia no está en la misma realidad particular, sino en la relación en que la ponemos con otras realidades. Pero esta relación no es esencial ni necesaria á la realidad misma. Es absolutamente indiferente á A, que la comparemos ó no á B. Si planteamos una relación y hacemos una comparación, esa es una *opinión accidental*.

Aunque Herbart sostenga contra Kant la necesidad de deducir de los fenómenos las cosas en sí (de la «apariencia» el «sér») llega en realidad á esta idea: que hay una gran oposición entre los fenómenos y las cosas reales. En la *Psicología como ciencia* (§ 149, nota 2), Herbart declara, de acuerdo con sus principios, que la apariencia no es una propiedad esencial del sér; que, por el contrario, toda explicación verdadera del mundo sensible debe llevar á representar la apariencia como completamente accidental para el sér. Ser y parecer tienen, pues, una esencia muy diferente. La verdadera realidad no evoluciona, no se modifica, no aumenta ni disminuye; está sometida á la rigurosa ley de la identidad. Es lo que es y no tiene necesidad de desarrollarse. Hay una pluralidad de cosas reales; por eso es comprensible que percibamos modificaciones y propiedades complejas, nosotros que no podemos menos de asimilar y comparar. Pero toda cosa real en sí (en cuanto posición absoluta) es independiente de todas las demás. Dos proposiciones muestran los resultados originales á los cuales llega Herbart al intentar corregir los conceptos de la experiencia: 1.ª En el imperio del sér no hay acontecimientos. (*Metafísica general*, § 235.) 2.ª Toda continuidad está excluída de la realidad. (*Metafísica general*, § 209.)

Herbart no elimina, evidentemente, las contradicciones supuestas de las cosas reales, sino al transportarlas á nuestra representación y á nuestro pensamiento. Si nada debe pasar en el mundo de las realidades, es menester que el movimiento

sea tanto más vivo en el mundo de las representaciones y de las ideas, donde, entre otras, se forman, se tratan y se resuelven estas contradicciones. Herbart mismo ha sentido y descrito la inquietud interior que se siente ante la solución de los problemas. Estos grandes acontecimientos interiores ¿no han de ser más que apariencia? Como Herbart funda su psicología, no sólo en la experiencia, sino también en la metafísica, esta consecuencia es inevitable. Sería, sin embargo, equivocarse considerar á Herbart como un realista extremado. No podemos saber nada de la naturaleza propiamente dicha de las cosas reales, ni siquiera si son materiales ó espirituales. Indiscutiblemente, la idea materialista de átomos absolutos é invariables concuerda mejor con las cosas reales de Herbart que la idea de substancias psíquicas, y el mismo Herbart ha declarado (contra el idealismo metafísico) que las experiencias de la naturaleza interna no pueden tener privilegio alguno sobre las experiencias de la naturaleza externa, para determinar las ideas de la esencia de las cosas reales. Sin embargo, no puede menos de utilizar casos de analogía con nuestros fenómenos psíquicos. Así, por ejemplo, cuando llama á la conservación de la identidad de las cosas reales su *conservación individual*, á pesar de sus relaciones con otras cosas reales. El concepto de conservación individual no tiene valor si no hay que vencer una resistencia real para conservar la identidad, y si no se ejecuta un trabajo, es decir, si no *pasa* algo. La conservación individual es actividad (y en eso modificación) y no es solamente sér. La conservación individual de las cosas reales se manifiesta, sobre todo, en los seres á los cuales atribuímos la fuerza y la vida, y que llegan á nuestra conciencia, en nuestra experiencia interna, como sensaciones. Y Herbart conviene en que el único ejemplo de conservación individual que nos sea accesible, consiste en nuestras propias sensaciones (*Metafísica general*, § 329). Es entonces evidente—y así lo concedió también su discípulo y comentador más penetrante (Drobisch: *Del progreso de la filosofía realizado por Herbart*, pág. 20; 1876)—que Herbart se figura, á su ma-

nera (lo mismo que el idealismo metafísico), las cosas reales por analogía con nuestros propios estados internos. Pero quedan en pie, dentro de su sistema, las contradicciones entre las dos proposiciones: *se debe deducir el sér de la apariencia*, y *la apariencia es accidental;* y entre estas otras dos: *el sér es invariable*, y *el sér tiende á conservarse á sí mismo.*

3) La contradicción que se manifiesta aquí entre la metafísica de Herbart y su psicología, la deja á un lado en virtud del postulado de que la metafísica, que debe depurar todos los conceptos de la experiencia, debe formar también la base de la psicología. La psicología debe construir, no solamente sobre la experiencia, sino también sobre la metafísica, y, como hemos visto, el problema del *yo* no es más que una forma particular de los problemas de la inherencia y de la modificación, y se resuelve en cuanto se resuelven éstos. El alma es una cosa real como las demás cosas reales: sus sensaciones y sus representaciones son las manifestaciones de su conservación individual. Una sensación nace en el alma cuando ésta debe defender su sér contra cualquier otra cosa real. Y al admitir ahora que la cosa real que existe en el fondo de los fenómenos psíquicos es distinta de la que existe en el fondo de los fenómenos materiales, Herbart acaba en un espiritualismo que se distingue del espiritualismo ordinario *(cartesiano)* en que las sustancias entre las cuales tiene lugar la acción recíproca no difieren por el género (1).

La necesidad de admitir una realidad psíquica proviene de que nuestras ideas están siempre en combinación mutua y en acción recíproca entre sí. Tan pronto se funden (por medio de la asimilación) cuando son parientes próximas, como se unen en grupos (complejos) cuando son especies diferentes (como los colores y los sonidos) ó se interceptan, cuando son

---

(1) La teoría de Herbart sobre las relaciones del alma y del cuerpo se asemeja á la establecida por Martín Knutzen y Premontral (véase nota 1.ª). En la escuela de Herbart esta teoría fué desarrollada, por ejemplo, por Luis Strümpell: *Boceto de psicología*, cap. XV-XVI: Berlín, 1884.

de la misma especie sin poder con todo fundirse. Al no poder permanecer tranquilas, aisladas y sin un lazo entre sí, demuestran que son las manifestaciones de la conservación individual de un solo é idéntico sér pensante. Continuamente tienen tendencia á formar una sola actividad mientras no se traban. Por la asimilación y la complexión se forma una fuerza de conjunto que expresa lo que llamamos nuestro *yo* (que es así un resultado y no un principio) y que ejerce una influencia decisiva sobre lo que puede ser admitido después en nosotros. Solo lo que puede fundirse con los grupos reinantes de ideas (Herbart dice: apercibirse por ellos) puede lograr una existencia psíquica. Los grupos apercipientes de ideas constituyen el carácter de la personalidad.

La psicología de Herbart tiene gran importancia, porque parte de los elementos particulares (sensaciones y representaciones) como base de todos los fenómenos psíquicos. Sigue por eso el camino abierto en primer lugar por Hume y Hartley, á quienes siguió James Mill en Inglaterra después de la aparición de la gran psicología de Herbart. Herbart es uno de los representantes más eminentes de la tendencia psicológica, que considera la pluralidad de los elementos como el fundamento de la vida psíquica y la unidad de la conciencia como el simple producto de la acción recíproca de los elementos. Lo que los ingleses llaman *asociación*, Herbart lo llama *asimilación* (asociación por semejanza) y *complexión* (asociación por contacto). Ha adquirido un mérito durable por haber sustituído los elementos simples á las facultades del alma aún establecidas por Kant, y por haber exigido que los fenómenos psíquicos se expliquen conforme á leyes determinadas por su acción recíproca. La psicología ha hecho grandes progresos merced á las obras que han salido de su mano y de la de los numerosos y hábiles psicólogos de su escuela (Drobisch, Waitz, Zimmermann, Volkmann, Nahlowsky, Steinthal, Lazarus). La hipótesis de una sustancia psíquica está, sin embargo, en extraña contradicción con esta manera de subrayar la pluralidad de la vida psíquica

como la cosa fundamental. Si Herbart hubiese fundado exclusivamente la psicología sobre la experiencia, en vez de fundarla sobre la metafísica, hubiera encontrado en el hecho de que no hay en la conciencia pluralidad sin encadenamiento, una contribución esencial á la característica de la vida de la conciencia, y se hubiera propuesto sin duda demostrar cómo esta señal característica (la conciencia como actividad de comprensión) se manifiesta en particular en las leyes psicológicas. Ahora bien: acaba en un atomismo psicológico y entra en conflicto con la experiencia, porque atribuye á cada idea particular una tendencia á durar eternamente (1). Y los elementos por cuya cooperación quiere explicarlo todo en la conciencia no son más que elementos del conocimiento. El sentimiento y la voluntad no son más que productos de relaciones de ideas. El sentimiento se forma cuando una idea es comprimida por otras ideas, de suerte que no puede moverse libremente, y la inclinación se forma cuando una idea lucha con obstáculos y arrastra así otras ideas tras de sí, excitándolas ó rechazándolas. La observación psicológica no ratifica esta teoría de Herbart: que el sentimiento y la voluntad son siempre derivados, comparados con el conocimiento.

Seguramente Herbart se ha dejado guiar por su tendencia á hacer de la psicología una ciencia exacta, y cuando parte de la pluralidad de los elementos como base, de la unidad de la conciencia como simple producto, y cuando concebía el sentimiento y la voluntad como simples resultantes de ideas en conflictos. Como lo demuestra el título de su obra principal de psicología, no sólo hay que fundar la psi-

(1) Véase á este propósito mi *Psicología*, V, B, 6. (Traducción española de la *Biblioteca científico-filosófica*). Por lo demás, la psicología y la metafísica de Herbart se encuentran aquí en conflicto; si, en efecto, consigue verdaderamente explicar la unidad de la conciencia por la acción recíproca de los elementos, la explicación metafísica de la unidad y de la conexión de la conciencia por una sustancia psíquica se hace superflua; y si parte desde un principio, de la sustancia psíquica, no puede ver en la unidad una simple resultante.

cología en la experiencia y en la metafísica, sino también en las matemáticas. Cree posible eso por el hecho de que las ideas aumentan ó disminuyen en claridad, ó, como él dice, suben y bajan, y de que esta alza y esta baja están reguladas por la relación recíproca de las ideas. Aquí el punto capital son sus trabas recíprocas. La psicología matemática de Herbart aspira á encontrar leyes determinadas para la traba recíproca de las ideas. Encuentra una dificultad en el hecho de que las fuerzas, por las cuales las ideas particulares tratan de conservarse en la conciencia, no pueden medirse, como las fuerzas físicas, por un movimiento en el espacio; cuando se habla de la subida y del descenso de las ideas, se emplea una expresión metafísica. Carecemos de medida para la mecánica psíquica. A falta de ésta, Herbart parte del principio de que la suma de la paralización en la conciencia es la menor posible en cada momento, supuesto que todas las ideas aspiran á conservarse. Entonces habrá que determinar matemáticamente cómo la fuerza de paralización (el obscurecimiento) debe ser repartida entre las diferentes ideas dadas simultáneamente ó que tienden á ascender juntas, si debe ser la menor posible. A pesar del interés de este procedimiento ideológico, Herbart no ha conseguido demostrar la concordancia de los resultados que podía deducir así por la vía matemática, con las observaciones psíquicas, como tampoco puede pasar por válido el principio en que se apoyaba. Su validez se basa sobre la hipótesis de que las ideas son fuerzas independientes. Pero si la naturaleza de la vida de conciencia consiste en una actividad de comprensión, el elemento aislado no tiene energía independiente: si puede conservarse á pesar de su oposición con otros elementos en la conciencia, eso no dependerá de él solo; dependerá de la energía total de que puede disponer la conciencia para su actividad de comprensión. Cuanto más enérgica es la síntesis, mayor es el número de ideas adversas que se dejan abrazar sin trabarse. Y á eso se agrega que las ideas no son los únicos elementos. Durante un estado de sentimiento, una idea puede permane-

cer sin trabas mucho más de lo que debiera, según su relación con otras ideas. La escuela de Herbart ha dejado perecer, efectivamente, su psicología matemática, ó, al menos, no la ha llevado más adelante. Pero aun cuando Herbart haya cometido un error al realizar esta tentativa, su mismo intento atestigua su investigación enérgica y su firme convicción de que la conformidad con las leyes no es menor en el dominio de la naturaleza espiritual que en el dominio de la naturaleza material (1).

γ) No hay, según Herbart, principio científico que pueda unir la explicación de la realidad y la demostración de los valores. La ciencia de la estimación de los valores (que Herbart llama estética en el sentido más amplio de la palabra) debe estar, por esta razón, absolutamente separada de la ciencia de la realidad de las cosas. Herbart es aún kantiano por esta separación de la teoría y de la práctica. Hace aquí también oposición á la filosofía romántica, cuyo principio de unidad debía contener la explicación de la realidad juntamente con la estimación del valor. Es tanto más necesario para él separar estas dos cosas, que la ciencia teórica acaba, según su concepto, por creer que hay cosas reales sin relación, mientras que los juicios de estimación no versan sobre realidades directamente, sino sobre las relaciones entre las realidades. Cuando decimos de una cosa que es bella ó fea, loable ó vergonzosa, nos encontramos en presencia de relaciones entre las propiedades de las cosas, ó entre las diferentes in-

(1) Entre los méritos de Herbart en el dominio de la filosofía teórica, no hay que olvidar su manera de tratar la lógica (en los *Puntos principales de la Logica*, 1808, y en la *Introducción á la Filosofía*). Interesante es, en particular, su reducción de la teoría de los juicios: rechaza todas las clasificaciones, salvo la clasificación en juicios afirmativos y en juicios negativos, así como su bosquejo de la teoría de la cuantificación del concepto-atributo. Véase, especialmente, *Introducción*, § 53. Herbart tenía, por lo demás, un predecesor en Maimón en cuanto á la tentativa de reducir la clasificación artificial de los juicios lógicos, que desempeñó en Kant un papel tan considerable y tan funesto.

clinaciones de un hombre aislado, ó entre las voluntades de diferentes hombres. Los juicios especialmente éticos se distinguen de los juicios estéticos en general en que versan sobre algo que puede poseer una cosa de valor, pero que funda también el valor absoluto de la misma persona.

Es tan importante depurar los conceptos de estimación, y, sobre todo, los conceptos éticos, como someter los conceptos de la experiencia á una crítica de comprobación. Muchas veces enunciamos juicios sobre la estimación de los valores sin darnos cuenta, y, por esta razón, fácilmente pueden deslizarse falsas ideas accesorias; otros motivos que los motivos puramente éticos, pueden ponerse en movimiento y mezclarse á éstos. Importa, pues, desprender las relaciones fundamentales simples sobre las cuales versa la estimación, para descubrir por qué ideas prácticas estamos guiados. Una idea práctica es un modelo que se pone involuntariamente ante nosotros en el momento de nuestro juicio, cuando juzgamos claramente la relación de armonía ó de desacuerdo entre la convicción y la acción de un hombre, ó entre los esfuerzos de muchos hombres en sus relaciones recíprocas. Puede haber desacuerdo entre lo que un hombre tiene por justo, y la dirección de su voluntad real; desaprobamos tal relación como repugnante *á la idea de la libertad interior*. Ó bien la energía con la cual trata de realizar su convicción, puede ser demasiado débil y la convicción ser demasiado exigua; desaprobamos tal relación en virtud de *la idea de la perfección*. De manera análoga se manifiestan *las ideas del derecho, de la equidad y de la benevolencia* en nuestros juicios concernientes á la relación entre las distintas voluntades personales. Pero estos juicios no son seguros y universales si las relaciones no se presentan puras y claras, y si los intereses incompetentes se dejan á un lado. Es menester un desenvolvimiento individual, tanto como un progreso social, antes de que el hombre alcance el punto de vista con arreglo al cual las ideas prácticas determinan la estimación de los valores. Se trata para eso de asociar á estas ideas grupos de ideas suficiente-

mente fuertes para que puedan llegar á ser una potencia en el alma. Si Kant ha podido pronunciar su imperativo categórico, esto es un testimonio de exposición interior. Sin embargo, se equivocaba al sostener que las ideas prácticas se anuncian siempre por una coacción violenta. Quien pueda formar las ideas prácticas y conservarlas vivientes en sí, aprenderá cuán dulce puede ser su dominio.

Herbart sufrió en su ética la influencia de los moralistas ingleses del siglo XVIII, sobre todo quizás la de Adan Smith, cuyo «espectador imparcial» hace precisamente estimaciones de valores tales como Herbart las desea. Pero quiere esquivar cualquier explicación psicológica más amplia de los juicios éticos, del mismo modo que quiere abstenerse de toda intención práctica, de toda tentativa de fundamentar la apreciación. Quiere que se aprecien las relaciones de la voluntad humana como se aprecian fragmentos de música. Su ética tiene un carácter estético y, estudiándole, no se llega á comprender que los juicios éticos, cuando son exactos y primitivos, provienen de una voluntad y están fundados por el pensamiento en un fin práctico que ha de conseguirse. Sin embargo, la ética de Herbart es interesante por la clara descripción y el análisis de las relaciones más importantes de la voluntad, así como por la tendencia á poner en salvo la independencia de la ética frente á la teología. Esto es tanto más interesante, cuanto que Herbart era conservador en materia religiosa, no menos que en materia política. En su fe, permanecía fiel á la Iglesia protestante; pero á pesar de la tendencia teológica de su filosofía de la religión, enseña que el concepto de Dios se forma siempre por medio de determinaciones psicológicas y éticas que dimanan del hombre. Importa, pues, que las ideas éticas se desarrollen en su pureza y en su independencia, á fin de que el concepto de Dios sea el verdadero. La filosofía teórica de Herbart no ofrece punto de contacto con la teología (1), y su

(1) Lotze nota en su excelente exposición de la filosofía de Herbart (*Historia de la filosofía alemana después de Kant;* Leip-

filosofía de la religión tiene por este motivo un vínculo bastante flojo con el resto de sus ideas. Se observa solamente una consecuencia de su psicología cuando acentúa cuán importante es que la forma y el fondo de las ideas religiosas permitan á éstas llenar el espíritu de los hombres y formar en él grandes y compactos grupos de ideas (apercipientes).

c)—**Federico-Eduardo Beneke.**

En una carta á Herbart (22 de Mayo de 1824), Beneke escribe: «Cada uno por nuestra parte, hemos adquirido la convicción de que la psicología necesita una reforma profunda si quiere resolver el problema en frente del cual se encuentra.» Los dos sabios no estaban completamente de acuerdo sobre el problema que se presentaba á la psicología. Ambos le señalaban por objeto explicar lo que Kant (y después de él Fries) llamaba las formas, explicarlas como los resultados de los procesos psíquicos, y no como modos de actividad completos desde su origen. Beneke las concibe más enérgicamente que Herbart como productos espirituales, cuya formación debe demostrar la psicología mediante procesos de evolución determinados por leyes. Pero mientras que Herbart quiere fundar la psicología no solo en la experiencia, sino también en la «metafísica» (lo cual quiere decir un estudio de la naturaleza de la existencia que preceda á la investigación psicológica), Beneke sostiene que la psicología es la ciencia filosófica fundamental, supuesto que los conceptos de todas las otras ciencias filosóficas son productos psíquicos; en cuanto á la psicología misma, quiere limitarse á tratarla como una

---

zig, 1886, que lógicamente Herbart debiera concebir á Dios como una «realidad», que no podría desplegar actividad sin estar en relación con otras realidades (§ 72). Esta crítica alcanza también á Leibnitz y al mismo Lotze. En cuanto á la inmortalidad del alma, la filosofía de Herbart es, á decir verdad, lo más ambigua concebible, como Lotze nota igualmente, porque en virtud de la teoría de las realidades eternas, no lleva solamente á la inmortalidad del individuo, sino también á «la hipótesis incómoda de su preexistencia eterna antes de la vida terrestre.»

ciencia experimental. En verdad, el fin de la filosofía es llevar á una concepción del mundo; pero su objeto más inmediato es en rigor la vida misma de la conciencia; en primer lugar, porque nos interesa más; y después, porque conocemos inmediatamente este aspecto de la existencia, mientras que el aspecto material solo nos es conocido por medio de la conciencia; ya, finalmente, porque, antes de tratar los problemas supremos, debemos experimentar las fuerzas del espíritu humano. Al hacer así de la psicología empírica el fundamento de toda filosofía, Beneke recuerda á la escuela inglesa, y por lo demás, confiesa ser discípulo de Locke. Solo en Alemania, dice, no se sabe que la psicología, y por consiguiente toda la filosofía, se basa sobre la experiencia; por eso están tan retrasados en filosofía en comparación con otros pueblos, que se han hecho instruir por Bacon, Locke y Hume. Kant mismo no se adhiere al método empírico; reniega de él, del mismo modo que pasa de la crítica á la construcción positiva. Sus sucesores especulativos han perjudicado sencillamente á la filosofía á despecho de toda la riqueza de su espíritu. Encontraron muchos adictos porque el entusiasmo excitado por Kant les era favorable. Pero todo este período especulativo debe considerarse como un simple episodio de la historia de la civilización; estos audaces sistemas no necesitan ser refutados; necesitan una explicación histórica.

Cuando Beneke se expresaba así sobre la filosofía, en particular sobre la filosofía de entonces (en la obra: *La filosofía en sus relaciones con la experiencia, la especulación y la vida*, 1833), había librado sus primeros combates y había publicado sus obras más importantes. Durante sus años de estudios eran, especialmente Fries (por intermedio de su amigo y discípulo De Wette) y Schleiermacher, los que habían obrado sobre él. Jacobi ejerció también gran influencia sobre él, porque afirmaba la importancia de la observación directa; la aversión que Jacobi tenía al análisis y á las pruebas le era, sin embargo, antipática. A los veintidós años concibió el proyecto de trabajar en una reforma de la filosofía, que se re-

sentía de las especulaciones embrolladas, y el mismo año (1820) se hizo «habilitar» en la Universidad de Berlín. En algunos breves opúsculos desarrolló sus ideas sobre el objeto y el método de la psicología, y, como *privatdozent*, abrió cursos, que fueron muy bien seguidos. Después de la aparición á su *Física de las costumbres* (1822), una contrarréplica á la «metafísica de las costumbres» de Kant, su nombre fué borrado de la lista de los profesores, sin que, á pesar de las diligencias reiteradas, llegase á lograr explicaciones sobre las razones de este procedimiento. El ministro, un protector de Hegel, le declaró solamente que una filosofía que no lo deriva todo de lo absoluto, no merece ese nombre. Beneke creía que Hegel había obrado entre bastidores, porque le era desagradable la presencia de un discípulo de Fries y de Schleiermacher en la Universidad. Acaso se ha creído por el título que Beneke enseñaba el materialismo, aunque no entiende por «física» más que el intento de una justificación natural, conforme á la experiencia. El libro mismo presenta un interés notorio para la historia de la ética, porque reclama el establecimiento de una base psicológica de los conceptos morales y trata de demostrar que los juicios morales se desarrollan cuando se reflexiona sobre la manera con que el sentimiento es puesto en movimiento por las acciones humanas, así las suyas propias como las de otro. Beneke trata los juicios morales lo mismo que Schleiermacher trata los dogmas de la fe, y está fuera de duda que Beneke se ha dejado influenciar aquí por las lecciones de Schleiermacher. Además (asociándose así á Jacobi, pero oponiéndose á la moral absoluta y universal de Kant), afirma la importancia de las opiniones individuales, para limitar qué es el derecho y el deber en los casos particulares. Y mientras que sus precursores alemanes, desde Kant, habían querido elevar la estimación moral de los valores por encima de toda consideración de los efectos de las acciones (lo cual adjudica á la moral un carácter eminentemente subjetivo), Beneke insiste en decir que la manera con que las acciones influyen en el bien y en el mal

de los séres vivos, determina la estimación moral de los valores, aun cuando ésta se distingue de la estimación jurídica; en efecto, se refiere directamente á la disposición de que provienen las acciones (1). Aunque Beneke publicó una hábil defensa, se le prohibió enseñar en Berlín. Fué entonces algunos años profesor en Gottinga, y allí publicó su obra más considerable bajo el modesto título de *Apuntes de psicología* (1825-27). Se le concedió, sin embargo, un nuevo puesto en la Universidad de Berlín, y sin que el hegelianismo reinante le concediese una cátedra de profesor, desplegó con sus humildes recursos una actividad fecunda como encargado de curso y como escritor en materia de psicología, de pedagogía y de ética. Sus obras pedagógicas se propagaron en muchos círculos. Se ahogó el 1.° de Marzo de 1854; se ha suicidado probablemente en un acceso de locura, abrumado como estaba por la enfermedad y el desaliento.

Mientras Herbart concibe la vida de la conciencia en sus diferentes formas y grados como el producto mecánico de una pluralidad de elementos particulares (por sus combinaciones, complexiones y trabas recíprocas), la teoría psicológica de Beneke tiene un carácter más bien biológico. Concibe el desenvolvimiento de la vida de la conciencia como el crecimiento de gérmenes ó de disposiciones dadas, que llama las *facultades primitivas* (á saber: las facultades de la sensación y del movimiento); según Herbart, el alma es, al contrario, una *tabula rasa* hasta que otras cosas reales despiertan su conservación individual al entrar en relaciones con ella. Las facultades primitivas están ligadas á una tendencia. Involuntariamente buscan las excitaciones exteriores que pueden llevarlas á un desenvolvimiento com-

(1) Jodl *(Historia de la ética en la filosofía moderna*, II, páginas 251-266) ha caracterizado de una manera interesante el puesto ocupado por Beneke en la historia del pensamiento ético, significando que presenta un contraste con Kant y la especulación, que sufre la influencia de la escuela inglesa (especialmente de Bentham, del cual ha traducido una obra) y que es el precursor de Feuerbach.

pleto. Y bajo la influencia de las experiencias exteriores forman sin cesar facultades nuevas; las excitaciones interiores no desaparecen por completo; dejan huellas ó disposiciones que concurren á determinar las excitaciones ulteriores. Por eso se produce una acción recíproca ininterrumpida entre lo consciente y lo inconsciente. Por el concepto de «facultad», Beneke quiere expresar simplemente las condiciones internas inconscientes que obran en común con las experiencias exteriores al primer grado, en un principio, y más tarde á cada grado. Sin duda alguna, no podemos separar distintamente lo que proviene de las experiencias exteriores de lo que es debido á las condiciones internas; pero la cooperación incesante de lo interior y de lo exterior no deja lugar á duda. Beneke hace objeto de un interesante examen toda la relación entre lo consciente y lo inconsciente. Entre otros fenómenos psicológicos que se examinan en su vasta obra (de la cual expuso más tarde lo esencial bajo una forma abreviada en su *Bosquejo de psicología como ciencia de la naturaleza*, 1833), hay que citar la importancia de la relación de contraste para los sentimientos, y la inclinación que tienen los elementos psíquicos á dejar su huella en todo el estado psíquico. (Beneke llama igualización á este proceso, que sería acaso más exacto llamar expansión.) Si hay tantos elementos y leyes que determinan el desenvolvimiento de la vida de conciencia, no es extraño que los grados superiores puedan diferir de los grados inferiores, hasta el punto de que no puedan, al parecer, explicarse del todo por estos últimos. Pero del mismo modo que se puede ver en el germen del cerezo un anuncio de las cerezas, que aparecen como frutos del árbol desarrollado, igualmente se pueden encontrar preformadas las formas de la vida psíquica en las formas inferiores Las formas de la vida psíquica superior no son innatas, y tampoco han llegado de lo exterior al alma; nacen en el curso del desenvolvimiento del alma, conforme á sus leyes particulares. La psicología de Beneke podría merecer una monografía, que examinase á la vez sus relaciones con la

antigua psicología (especialmente Hume y Tetens) y con la de los últimos tiempos.

Sin embargo, Beneke no tiene siempre en cuenta y no conserva continuamente el carácter biológico de su psicología. En el gran celo que despliega por defender la investigación psicológica contra la filosofía especulativa, ensalza la experiencia interna, no solamente á costa del pensamiento abstracto, sino de la experiencia exterior. Sostiene, en efecto, que la primera es mucho más clara y más exacta que la segunda. Lo que lo demuestra especialmente es que estamos aquí en condiciones de descubrir los elementos particulares en su acción concurrente. Pero eso parece suponer que los productos psíquicos son del todo fáciles de explicar en su formación por medio de los elementos, lo cual está en contradicción con la diferencia cualitativa de los elementos y de los productos; diferencia que Beneke acentúa ordinariamente con tanta exactitud. «No se olvide, dice (*Apuntes*, II, página 329), que la composición es también algo, y que el producto, aun cuando no encierre más que la suma de sus factores, precisamente porque es una suma y un todo orgánicamente formado, difiere, no solamente de cada uno de estos factores en particular, sino también de un simple agregado de estos mismos factores.» En toda formación orgánica (por ejemplo, en la formación de una facultad nueva) debe haber siempre algo que no se muestra claramente á la observación del *yo;* por lo demás, en toda la naturaleza la formación de nuevas cualidades ofrece los mayores conflictos, y en el dominio de la naturaleza exterior se pueden manifestar mucho más claramente que en el de la naturaleza interior las condiciones en las cuales se forman nuevas cualidades.

Si Beneke ha sido inducido así, por error, á exagerar la perfección de la psicología como ciencia (ó al menos sus probabilidades de perfección), eso proviene, ciertamente, de que le atribuye la gran importancia de ser la ciencia fundamental en filosofía. Nos orientamos en la existencia desde las alturas de la investigación psicológica. Los principios de la filo-

sofía de la naturaleza están sacados de la psicología; como tenemos ocasión, en nuestra experiencia interna, de conocer una parte de la existencia *tal como es en sí*, concebimos, naturalmente, la parte de la existencia que conocemos solamente como sér exterior, objetivo (la naturaleza material), *por analogía, con nosotros mismos*. Hé aquí por qué transportamos á la naturaleza material las formas y las leyes del mundo psíquico por medio de la analogía. La filosofía de la naturaleza, enseñada así por Beneke, se distingue de la de Schelling en que tiene conciencia de su carácter hipotético y no admite más que una simple analogía, y no, como quería Schelling, la identidad de lo mental y de lo corporal. Y mientras que Schelling creía poder sustituir, con esta interpretación idealista fundada en la analogía, la concepción mecánica de la naturaleza, que consideraba como un error, Beneke se adhiere á la legitimidad y á la necesidad de una explicación material completa de todos los fenómenos materiales de la naturaleza. Así aprueba, por ejemplo, las tentativas hechas para dar una explicación puramente fisiológica y anatómica de los fenómenos de las enfermedades cerebrales, aunque pone muy de relieve la importancia de los síntomas psíquicos. En este sentido se afilia á la concepción de Spinosa (véase, en particular, su obra: *Las relaciones del alma y del cuerpo*, páginas 219 y siguientes, 243 y siguientes, 1826), aunque otros pasajes indiquen, primeramente, una concepción que tiene afinidades con la de Herbart, en que aspira á demostrar que las dificultades de una acción recíproca entre los dos elementos diferentes desaparecen si uno se las figura como si tuviesen lugar entre el alma y la esencia análoga al alma que hay en el fondo de los elementos materiales. Beneke no ha llegado á determinar la elección que debía hacer aquí (1). Del mismo modo que el razonamiento por analogía nos lleva,

(1) Vid. las interesantes observaciones sobre la posición de Beneke enfrente del problema del alma y el cuerpo, en la obra de Ueberweg: *Bosquejo de la historia de la filosofía de los tiempos modernos*, pág. 408, nota; 7.ª edic. por Max Heinze, 1887.

en la filosofía de la naturaleza, á concebir todos los seres materiales como las formas de una serie descendente de nuestro propio punto de vista en la existencia, igualmente nos conduce, en la filosofía de la religión, á formarnos ideas de los seres superiores semejantes á nosotros. Toda religión y toda ciencia religiosa, por refinada y espiritualizada que sea esta última, no son otra cosa que antropomorfismo. Y como la distancia entre Dios y el hombre es, probablemente, mucho mayor que la que separa al hombre del gusano; como, además, carecemos en la filosofía de la religión de un punto de contacto análogo al que posee la filosofía de la naturaleza en la ciencia mecánica de la naturaleza, las ideas religiosas son objeto de creencia, y la tarea esencial de la filosofía de la religión consiste, desde luego, ya en examinar el desenvolvimiento psicológico de las ideas utilizadas por la religión, ya en profundizar, precisamente, la necesidad espiritual que encuentra su satisfacción en la religión. El concepto que se forma Beneke de la filosofía de la religión como psicología aplicada, resalta de una manera clara é interesante en el pasaje siguiente: «La filosofía de la religión no se propone dirigir y moldear los dogmas religiosos, históricamente concebidos con arreglo á una norma preconcebida y rigurosamente delimitada; al tratar de reconstruir, de derivar de las profundidades más íntimas el conocimiento del *yo*, y de explicar todas las formas bajo las cuales se revela al espíritu humano, los hace entrar, reconociéndolos y sometiéndolos á una crítica severa, en el encadenamiento orgánico en que se han desarrollado poco á poco, desde los preludios más remotos de la civilización humana hasta nuestros días. Aquí también es la psicología la que tiene por oficio desbrozar é iluminar la diversidad, á primera vista engañadora y envuelta en oscuridades.» *(La filosofía,* etc., pág. 27.)

A la vez como psicólogo y como filósofo de la naturaleza (cosmólogo), como moralista y como filósofo de la religión (1),

(1) Beneke es igualmente interesante como lógico: demostraba, en sus *Apuntes de lógica* (1832), que lo que importa en el

el investigador, tan desconocido antaño, es el precursor de ideas que encontraron en la generación siguiente un terreno más fecundo que el que el siglo del romanticismo y de la especulación le había ofrecido en Alemania.

D—TRANSICIÓN DE LA ESPECULACIÓN ROMÁNTICA AL POSITIVISMO Ó Á LA CREENCIA POSITIVA

a)—Crítica de la filosofía hegeliana y disolución de la filosofía hegeliana.

El estado de la filosofía en Alemania á la muerte de Hegel (1831) era este: una escuela especulativa, fundada por pensadores eminentes, había conquistado decididamente la supremacía, mientras que la oposición procedente de la filosofía crítica y de la investigación de los especialistas no se manifestaba mas que en pequeños grupos. Por eso fué un acontecimiento de gran importancia cuando en el seno de la filosofía especulativa se elevó una oposición contra la conclusión de que el pensamiento romántico había encontrado su ápice en el sistema de Hegel. Vinieron pensadores que no querían

---

pensamiento lógico es, sobre todo, el contenido y no la extensión de los conceptos (§ 21, 57); además, reducía la teoría del razonamiento al principio de substitución, por el cual el raciocinio no es más que la inclusión de un juicio en otro, estando los conceptos «divididos» ó, como se ha dicho más tarde, cuantificados (§ 170). Beneke y sus discípulos pensaban que William Hamilton se había hecho culpable de plagio hacia Beneke, por su teoría de la cuantificación del predicado. Véase á Dressler: *Característica de las obras de Beneke* (apéndice á la 3.ª edic. del *Bosquejo de psicología*, de Beneke, pág. 297). La lógica de Beneke excitó la curiosidad en Inglaterra. Stuart Mill escribe en una carta á Bain (1844): «Estoy leyendo un libro sobre lógica hecho por un profesor alemán, que me lo había enviado después de haber leído el mío, y que me había sido previamente recomendado por Herschel y Austin, porque concuerda con el espíritu de mis teorías. Esta concordancia existe hasta cierto punto, aunque su libro sea más psicológico de lo que consentía mi plan. Yo creo que muchas cosas, en su psicología, no son buenas: no ha comprendido bien el principio de asociación (de cuando en cuando se aproxima á él notablemente); sin embargo, se encuentra en él una multitud de cosas que vigorizan el pensamiento.» (Bain: *John Stuart Mill: A Criticism*, pág. 79, Londres, 1882.)

renunciar á la especulación y que no veían la perfección en Hegel. Se propusieron conservar la idea fundamental de Hegel, pero fundirla con todo su sistema en una unidad superior, y por consiguiente, tratarla como él había tratado á los filósofos anteriores. Y el suplemento de que tenía supuesta necesidad el sistema de Hegel fué hallado, ya en el dominio de la experiencia, ya en el de la creencia positiva. Así Schelling, que, mientras Hegel vivió, había guardado silencio, anunciaba ahora una filosofía nueva que debía establecer una relación armoniosa entre la especulación y la experiencia, así como la religión. Fué llamado á Berlín por Federico-Guillermo IV para minar el hegelianismo, y expuso en su curso que no se puede lograr, por un método puramente racional, más que el conocimiento de las posibilidades y de las leyes generales, mientras que el conocimiento de lo real, que es siempre simple é individual, exige un acto de voluntad que proviene de la necesidad personal, que no puede contentarse con posibilidades y leyes generales. Schelling llamó á la transición de esta filosofía racional, á este conocimiento fundado en la creencia y en la voluntad, una transición de la filosofía negativa á la filosofía positiva. Sólo la filosofía positiva puede afirmar la personalidad de Dios, gran problema que preocupaba á Schelling desde 1809, y que se convirtió entonces en el problema alrededor del cual se concentró el interés durante el período que siguió á la muerte de Hegel. La filosofía de la religión de Hegel debía tender, según su autor, á una conciliación del raciocinio con la creencia. Pero poco después de su muerte se discutió para saber hasta qué punto se podía decir que la filosofía de Hegel había probado la existencia de un Dios personal y de una inmortalidad personal (1). Schelling y los pensadores de

(1) Véase sobre la controversia concerniente á la creencia en la inmortalidad, á Pablo Moller: *Om Muligheden af Beviser for Menneskets Udödelighed* (De la posibilidad de probar la inmortalidad del hombre); *Efterladte Skrifter; Obras póstumas*, V) y mi libro *Filosofien i Tyskland efter Hegel* (La filosofía en

su círculo, en particular Weisse y Fichte el joven, sostenían que el sistema de Hegel era un panteismo, mientras que, por otra parte, intentaban construir, por medio del pensamiento, un teismo que no debía renegar del panteismo, sino abarcarlo en sí en una potencia superior. Trataban de demostrar que todas las ideas fundamentales acaban por agruparse en la idea de personalidad, y que esta idea debe ser la expresión de la realidad suprema, del mismo modo que al desarrollar lo que Schelling había expresado en su disertación sobre la libertad, intentaban igualmente demostrar que era posible atribuir el carácter de la personalidad á un Sér infinito. Pero, en realidad, se ven obligados á confesar que el teismo no puede fundamentarse científicamente. El tránsito efectuado por Schelling entre la filosofía negativa y la filosofía positiva era, en realidad, un tránsito del pensamiento á la creencia. Fichte el joven, en quien la tendencia personal es más fuerte que el interés del pensador, vuelve al Dios de una pieza de la teología popular. Weisse, el más penetrante y al mismo tiempo el más profundo de estos pensadores, se remonta á Schleiermacher, cuya filosofía de la religión continúa, de una manera interesante, afirmando el estrecho encadenamiento del sentimiento religioso con los fines y las cuestiones morales. En su osado pensamiento religioso admite resueltamente esta consecuencia: que un Dios, que debe poseer la personalidad, debe, igualmente, someterse al progreso en el curso del tiempo, y acentúa que el encadena-

---

Alemania desde Hegel, pág. 17-29.) A la breve característica siguiente de la concepción de Weisse, hay que agregar también (lo que ya había hecho yo observar en el libro citado, página 216 y siguientes) que Weisse es partidario de la teoría de la evolución de Lamarck. Se opone así la teoría puramente lógica de la evolución de los románticos, y se comprende la importancia que concede en su filosofía de la religión á la realidad del tiempo —Desgraciadamente no he podido abordar más en detalle la gran producción de Krause, cuyos resultados no han sido en gran parte publicados hasta después de su muerte por sus discípulos. Por lo que yo veo en la obra citada, en el texto es donde resalta con más claridad y vigor el conjunto de su concepción.

miento causal real es el substrato y el cuadro de todo contenido ideal de la existencia. Pero el programa del teismo especulativo, que aspira á fundamentar científicamente la existencia de un Dios personal, cede el puesto realmente en él á un llamamiento al sentimiento personal, que considera como la única fuerza que puede aquí llevarnos al fin.

Carlos-Cristián-Federico Krause (1781-1832) desarrolló sus ideas sobre la filosofía de la religión en el mismo sentido que el teismo especulativo; las expuso ya (junto con sus ideas acerca de la filosofía del derecho), bajo la forma más accesible, en *El Ideal de la humanidad* (Dresde, 1811). Pero Krause no gusta de la expresión *personalidad*, y se niega á emplearla hablando de Dios. Caracteriza su concepción con el nombre de *Panenteismo*, sosteniendo que, como sér absoluto, Dios contiene el mundo en sí sin reabsorberse en el mundo. La filosofía de Krause, que ofrece la obscuridad, pero también las nobles cualidades del misticismo, tomó una importancia particular para la filosofía del derecho; representa enérgicamente, en efecto, la idea de la humanidad como un todo orgánico y como una imagen del sér divino original, y considera el derecho como la forma bajo la cual se desarrolla la vida de este todo orgánico. Este punto de vista permite una concepción á la vez idealista y reformadora, que ofrecía un contraste característico con la teoría conservadora del derecho de Hegel, y que ha tenido bastante importancia para el desarrollo de las ideas libres y humanitarias. Gracias á los trabajos de sus discípulos, especialmente de Enrique Ahrens (1808-1874), las ideas de Krause se propagaron al gran público, aun fuera de Alemania (en Bélgica y en España). En cuanto al progreso ulterior de la filosofía de la religión, las ideas de Schelling y de Hegel y las consecuencias de estas ideas fueron las que decidieron de él.

En el seno mismo de la escuela de Hegel, la importancia extrema dada al problema de la filosofía de la religión provocó una escisión. Algunos hegelianos pensaban que la filosofía de su maestro, bien comprendida, concordaba con la

creencia ordinaria y con la enseñanza de la Iglesia. Otros hegelianos declaraban que, lógicamente, debía entrar en conflicto con ésta. Strauss mismo, perteneciente al último grupo, comparaba esta oposición á la derecha y á la izquierda de las asambleas parlamentarias; y pronto fué una costumbre general hablar de la derecha y de la izquierda hegelianas. Los miembros de esta última fueron muchas veces llamados también los jóvenes hegelianos. Los representantes más eminentes de la derecha eran Göschel, Rosenkranz y Erdmann. La izquierda, que conquistó sin duda alguna un puesto más importante para el progreso del pensamiento, está representada, en el dominio de la filosofía de la religión, por David-Federico Strauss y por Luis Feuerbach, y en el dominio de la filosofía del derecho y de la filosofía social por Arnold Ruge, y más tarde por Carlos Marx y Fernando Lassalle.

Entre todos estos pensadores, Feuerbach ocupa la primera fila. La transición del romanticismo al positivismo, del pensamiento especulativo á una concepción científica de la vida y del mundo apoyada en la experiencia, se efectúa en la evolución de este hombre enérgico de una manera en extremo característica. Esta evolución encierra toda una crítica de la filosofía romántica, y, al mismo tiempo, aparece como el tipo de la evolución de muchas vidas individuales, desde la creencia de la infancia hasta la convicción del hombre maduro fundada en la reflexión y en la experiencia. Strauss planteó de nuevo en su *Vida de Jesús* (1835) el problema religioso en toda su acuidad, pero Feuerbach suministró una de las más importantes contribuciones que hayan servido durante el período siguiente á ilustrar este problema.

No era, sin embargo, exclusivamente el problema religioso el que preocupaba á la filosofía de 1830 á 1850. Adolfo Trendelenburg dió, en sus *Investigaciones lógicas* (1840) sobre las cuestiones relativas á la teoría del conocimiento, un examen que es de gran valor para la época, en particular á causa de su crítica del método especulativo. Trendelenburg acentúa el hecho de que los problemas filosóficos nacen en el

terreno de la experiencia. La reflexión sobre lo que es dado por el conocimiento empírico lleva, según él, á la filosofía. Trata de resolver el problema del conocimiento demostrando que el movimiento es una determinación común al pensamiento y al sér: el movimiento del pensamiento en la intuición y en la construcción tiene su paralelo en el movimiento al cual se reducen todos los fenómenos materiales. Y si el movimiento de la voluntad está determinado por el pensamiento de un fin, Trendelenburg encuentra algo análogo en la naturaleza material al creer que es imposible comprender los fenómenos orgánicos sin atribuir al concepto de fin un valor en el conocimiento de la naturaleza; está íntimamente convencido de la impotencia de una concepción puramente mecánica, aunque una gran distancia le separa de la filosofía especulativa de la naturaleza. Hace resaltar el carácter finito y limitado de nuestro conocimiento, y cree, con Kant, que es imposible dar á nuestros conceptos fundamentales una extensión tal que puedan aplicarse á lo absoluto. Nuestra facultad de pensar consiste en contemplar los rayos velados y rotos en el juego de los colores; pero no reniega por eso de la luz de que provienen. Además de esta obra sobre la teoría del conocimiento, Trendelenburg ha publicado sobre la filofía del derecho una obra de gran valor (*Derecho natural fundado en la ética*, 1860) (1). Por último, desplegó una gran actividad y se mostró sabio de primer orden en el dominio de la historia de la filosofía. En sus investigaciones se dió la mano con los discípulos de Hegel, á los cuales debemos una serie de grandes obras, algunas monumentales, sobre diferentes períodos de la historia de la filosofía. Debemos citar aquí, en particular, á Eduardo Zeller y á Erdmann, y, en época más reciente, á Kuno Fischer. Durante la lucha de los sistemas, se dejó sentir la necesidad de una orientación his-

(1) He dado ya una exposición más detallada de las ideas filosóficas de Trendelenburg en mi libro *Filosofien i Tyskland*, etc. (*La filosofía en Alemania*, etc.), págs. 222-246.

tórica y comparada, y la historia de la filosofía como ciencia especial no ha nacido, á decir verdad, hasta este período.

b) —**David-Federico Strauss y el problema religioso.**

Siendo joven estudiante, Strauss (nacido en 1808 en Ludmigsburg y que había estudiado la teología y la filosofía en Tubinga), había suscitado ya la cuestión de saber si los elementos históricos de la Biblia, especialmente de los Evangelios, formaban parte de lo que era para Hegel el fondo eterno de la religión, ó bien si se les debía clasificar en la forma representativa bajo la cual se ofrece este fondo á la conciencia popular. En su *Vida de Jesús* (1835) trató más tarde de demostrar que no hay ni historia ni ficción consciente (dilema con el cual proceden de ordinario los teólogos ortodoxos); nos encontramos en presencia de un mito, es decir, de una poesía inconsciente que proviene de las ideas religiosas que asignaban á la época y al pueblo (en particular, la idea del Mesías), ó también de la poderosa impresión que había producido el fundador del cristianismo sobre sus discípulos. Por esta razón lo que los evangelios nos dan, es (como ha dicho Strauss más tarde), no *el Jesús de la historia*, sino *el Cristo de la fé*. En cuanto persona puramente histórica, Jesús nos es en absoluto desconocido, propiamente hablando; sólo *el Cristo de la fé* es un sér que posee una fisonomía determinada. En una disertación que se encuentra al fin de la *Vida de Jesús*, demuestra que la idea del Hombre-Dios no puede aplicarse á individuo alguno; que por el contrario, sólo el género humano en su conjunto, que se presenta bajo una infinidad de individuos, puede realizar lo divino, á fuerza de sufrir, de aspirar y de trabajar continuamente. Lo que la enseñanza de la Iglesia dice de Cristo puede conservar su valor si se transfiere á la humanidad. En una obra posterior (*La dogmática cristiana expuesta en su desenvolvimiento histórico y en lucha con la ciencia moderna*, 1840-1841), Strauss demostró que la reconciliación establecida en el pensamiento de Hegel entre el cristia-

nismo y la filosofía, no era posible si no se concebía el cristianismo como un monismo (teoría de la identidad), cuando en realidad es un dualismo claramente acusado. En el cristianismo, la unidad de lo divino y de lo humano no se realiza más que en un sólo individuo: ¡todos los demás individuos quedan fuera de esta unidad! Y en este individuo aislado la unidad de Dios y del hombre no es posible más que bajo la forma del sufrimiento y merced á la intervención de fuerzas sobrenaturales. Por muchos aspectos aparece así en el mismo cristianismo la oposición de los dos mundos, el divino y el humano. Aún más; el cristianismo primitivo renuncia á hacer penetrar el mundo humano por el mundo divino, y vive en la esperanza de que este último destruirá sobrenaturalmente al primero en un porvenir cercano. La consecuencia para Strauss es una oposición profunda entre los creyentes y los incrédulos y una protesta enérgica contra todas las tentativas de conciliación.

Strauss tiene el mérito en el problema religioso de rehabilitar el concepto de mito ó de poesía inconsciente contra el dilema habitual: historia ó ficción consciente. Este concepto expresa sin equívoco lo que había sido designado por la expresión de símbolo en Kant, en Herder y en sus sucesores. Al mismo tiempo, tiene la ventaja de proponerse la tarea bien determinada de demostrar precisamente por qué se han formado estas imágenes; esto tiene un aire más histórico que la expresión de símbolo. Strauss no se detuvo en la cuestión de saber cuáles son las facultades psíquicas y las tendencias que han producido las grandes imágenes y los símbolos que han llegado á ser por medio de las religiones de los pueblos la propiedad de la especie, lo cual pone en movimiento todo el proceso de formación de las concepciones ideales. Ha reconocido más tarde que Feuerbach ha respondido á esta cuestión de una manera decisiva.

Strauss se había propuesto fundar una teología libre y crítica. Sus opiniones heréticas hicieron, sin embargo, que no pudiese lograr una cátedra de profesor de teología. Vivió por

esta razón como simple particular, ocupado durante mucho tiempo de estudios sobre la historia de la literatura y de las individualidades. Así escribió interesantes obras sobre Ulrich de Hutten, Voltaire, etc. Hacia el fin de su vida, volvió á la filosofía de la religión: se esforzó por demostrar en la obra: *La antigua y la nueva fe* (1872), cómo el problema religioso se planteaba no solo si se sacaban, como en sus obras anteriores, las consecuencias de la filosofía especulativa, sino también si se sacaban las consecuencias de la ciencia moderna de la naturaleza. Ahora se había propuesto una tarea superior á sus fuerzas. Era más bien un hombre instruído que un pensador, y más aún un artista que un hombre instruído. El libro está escrito con una claridad de estilo deslumbradora; pero carece de profundidad y de vehemencia en la concepción del sentimiento religioso y de lógica en el punto de vista que trata de defender contra el materialismo. Encontraba en la concepción estética de la vida, especialmente en la música, una compensación al culto religioso, lo cual demuestra con qué débil profundidad había estudiado todos los aspectos del problema religioso. Murió en 1874, después de una penosa y dolorosa enfermedad, que sufrió con gran dulzura y gran energía de carácter.

c)—Psicología de la religión y Ética de Luis Feuerbach.

Este pensador enérgico y de brillantes dotes es un hermoso ejemplo de la manera con que la personalidad íntima de un hombre puede persistir aun presentándose bajo formas en extremo diferentes. En todas sus concepciones variables un solo pensamiento le dirigió. Desde su primera juventud, sentía una necesidad de vida abundante y positiva, una sed de satisfacción que llena el alma; ardía en deseos de ocuparse de los problemas cuya solución decide para el hombre del valor de la vida y cuya solución es también por esta razón un caso de conciencia. Fué un deseo también el que lo llevó (como ha declarado más tarde en una característica de sí mismo), primeramente á la teología y después á la filosofía, y lo que

en la filosofía misma le hizo pasar de la filosofía especulativa á su punto de vista, que casi coincide con lo que el filósofo francés Augusto Comte había establecido ya con el nombre de positivismo. Para él, el pensamiento debe ser siempre el auxiliar de la vida. Considerábase como un pensador positivo, cuya crítica y cuya polémica (que eran á los ojos de sus contemporáneos las cualidades más eminentes en él), no eran más que medios para separar las envolturas de la religión de su núcleo. Quería penetrar hasta la viva necesidad humana que forma el fondo de las ideas religiosas, y por eso dirigió contra ellas una crítica tan acerba. Muy lejos de creer que la esencia del hombre florezca en el pensamiento, escribe, por el contrario, hablando de sí mismo (cuando se le invitó á escribir su autobiografía): «Me es imposible expresar lo que me agita en lo más profundo de mí mismo, y con mayor razón escribir, dar mi *yo* íntimo en espectáculo al público indiscreto». Y en otro pasaje ha declarado «que las ideas, por las cuales tratamos de formar conciencia de nuestra esencia, quedan muy á la zaga de nuestra esencia misma». Hay que tener bien en cuenta esta incomensurabilidad del pensamiento y de la personalidad, si se quiere comprender á este espíritu «no satisfecho» siempre en fermentación y siempre en busca de algo (1).

Luis Feuerbach nació en 1804 en Landghut; pertenecía á una familia de grandes dotes intelectuales. Su padre era el célebre jurista Anselmo de Feuerbach, y muchos de sus hermanos tienen nombres gloriosos en las artes y en las ciencias. Estudió la teología en Heidelberg, pero pasó muy pronto á la filosofía, que estudió en Berlín bajo la dirección de Hegel. El combate interior, que no había podido cesar por la teología, dió fin gracias á la filosofía de Hegel, y con-

(1) La característica que Feuerbach ha dado de sí mismo en las declaraciones citadas, no ha sido conocida hasta hace muy poco tiempo merced á la obra de Wilhelm Bolin: *Ludwig Feuerbach; su acción; sus contemporáneos.* (Con el concurso de documentos inéditos; Stuttgart, 1891.)

sideraba á Hegel, que había hecho de él un filósofo, como un segundo padre. Durante algunos años estuvo encargado de la enseñanza en Erlang, pero se retiró después. Por una parte, parece que carecía de facilidad en la exposición oral; por otra parte, se le hizo oposición en el campo de los teólogos, porque no podía ocultar que era el autor de la obra radical: *Pensamientos sobre la muerte y sobre la inmortalidad* (1830). Se retiró entonces al campo y eligió domicilio en Bruckberg, en una fábrica en la cual tenía parte por la dote de su mujer, y allí desplegó una gran actividad como escritor. En una serie de excelentes escritos, trataba de asuntos tomados de la filosofía moderna. Entre éstos, su *Pedro Bayle* es sobre todo digno de atención; en esta obra acentúa enérgicamente la oposición de la teología y de la filosofía, y defiende la independencia de la moral en frente de la teología. Aquí se entreve ya su punto de vista definitivo en la filosofía de la religión, aunque éste sólo aparezca con toda su claridad en su obra principal: *Esencia del cristianismo* (1841). Mientras que Strauss ocupábase, así como Hegel, especialmente del contenido de los dogmas, Feuerbach trata de descubrir el origen de los dogmas en los sentimientos y en los instintos humanos, en el temor y en la esperanza, en el deseo y en la aspiración. No se propone la tarea imposible de formular en conceptos científicos el contenido de los dogmas, sino de comprender psicológicamente su origen. De los documentos oficiales de la religión, se remonta á la vida espiritual é interior que expresan. Y manifiesta tanta simpatía hacia el manantial de donde dimanan como recelo crítico ante los dogmas. De ahí viene la gran diferencia de la manera de proceder de Voltaire y de él con respecto á la religión. Feuerbach va mucho más lejos, en la crítica y en la negación, que el librepensador francés; pero eso no le impide comprender y reconocer infinitamente mejor los motivos íntimos de la religión que lo hace Voltaire con su dilema: ¡locura ó bribonada! Los estudios y las experiencias de la época que había transcurrido desde entonces no habían sido

inútiles. Entre los librepensadores del siglo XVIII y los del siglo XIX (si se considera á los librepensadores verdaderamente pensadores) hay una diferencia considerable y característica. El fin de Feuerbach (análogo á la tendencia casi contemporánea de Lyell en geología), en la filosofía de la religión, consistía en comprender las formaciones de los tiempos prehistóricos por medio de las fuerzas que aún son activas en nuestros días. En el fondo de su proposición muy conocida: que toda teología es psicología, hay lo que se llama el principio de actualidad. Ninguna otra obra de Feuerbach puede compararse por la grandeza del plan, por la profundidad y por el vigor, con *La esencia del cristianismo*, aunque él mismo, así como sus amigos, hiciesen más caso de la *Teogonía* publicada en 1857.

La ruptura con la filosofía especulativa, que se había consumado para Feuerbach en lo que atañe al concepto de la religión, tuvo consecuencias para el conjunto de su concepción filosófica. En los *Principios de la filosofía del porvenir* (1843) da el programa de una filosofía nueva, en el cual afirma (en concordancia singular con declaraciones que se encuentran en la *filosofía positiva* de Comte) que sólo el individuo es real, que esta realidad es inexplicable, impenetrable al pensamiento, y que por esta razón sólo puede comprenderse por la pasión. La realidad no tiene una importancia teórica; es «una cuestión de vida y de muerte.» El objeto de la filosofía nueva no es lo que está más allá de la experiencia, sino el hombre mismo con la naturaleza por fundamento. Más tarde, desarrolló en la obra *Dios, la libertad y la inmortalidad* (1866) sus ideas sobre lo espiritual y lo material; esta obra ocupa en su producción una posición análoga á *La antigua y la nueva fe* en la actividad literaria de Strauss. Durante sus últimos años, abreviados por los cuidados materiales y por la enfermedad, se ocupó de una ética; interesantes fragmentos de esta obra han sido publicados por Grün después de su muerte (sobrevenida en 1872).

Ya en el *Pedro Bayle*, Feuerbach había reclamado una

filosofía «analítico-genética» y había dado un programa algo más detallado en los *Principios*. Pero no fué más allá de un deseo general en este sentido, ni en estas dos obras ni en sus obras posteriores. No se engolfa jamás en investigaciones sobre la teoría del conocimiento, y aun allí donde se declara realista á ultranza, su pensamiento conserva algo de dogmático y de místico. Y no sospechaba que la exigencia que había proclamado ya estaba satisfecha por la obra de Comte y de Stuart-Mill. Cuando llegó al positivismo, éste ya estaba fundado, hacía mucho tiempo, en la escuela francesa y en la escuela inglesa. Lo mismo ocurre con su ética. Hay algo de trágico en la posición que ocupa Feuerbach en el desenvolvimiento histórico de nuestro siglo. Viviendo en un período de transición, tuvo que sufrir sus quiebras. Había gastado tantas fuerzas en prescindir de la especulación, que careció en lo sucesivo de la energía, del estímulo y del tiempo necesarios para poner positiva y científicamente en ejecución su nueva concepción. Por otra parte, es uno de los caracteres más enérgicamente acusados, uno de los hombres de nuestro siglo que más han amado la verdad. Y es uno de los más importantes campeones de la concepción humana de la vida. El humanismo: tal era la expresión que consideraba él mismo como más apropiada á su tendencia. Vamos primero á examinar su filosofía de la religión, luego su punto de vista filosófico en general, para acabar, con más detalles, por su ética.

α) Schleiermacher había explicado el sentimiento religioso como un sentimiento de dependencia; pero no había determinado de dónde tomaba sus objetos este sentimiento. Feuerbach trata de demostrar que el sentimiento *crea* por sí mismo sus objetos, de suerte que éstos no expresan solamente el sentimiento, sino que emanan de él. En lugar del simple sentimiento de dependencia, pone la confianza del corazón y el deseo intenso; encuentra la originalidad de la creencia en que libra los deseos del hombre de las cadenas de la razón y de la naturaleza. Lo que es objeto de la aspiración y del deseo más íntimo del hombre se presenta en la creencia como una

realidad objetiva, como lo absoluto. La oposición entre el deseo y la realidad ha desaparecido. Mientras que Schleiermacher trataba, por esta razón, de demostrar que todo conflicto entre la creencia y la ciencia proviene de una equivocación ó consiste en que ni la creencia ni la ciencia han llegado á su perfección, los fenómenos religiosos más originales se producen, según Feuerbach, porque la tendencia íntima á saciar los deseos del corazón, rompe las barreras elevadas por la razón, y, en su apogeo, los fenómenos religiosos toman, por esta razón, un carácter antirracional.

Feuerbach ha reducido, con energía y profundidad, al fundamento de la religión los deseos, las necesidades y las esperanzas. El deseo, dice (en la *Teogonía),* es el fenómeno religioso primitivo, el principio teogónico. Esta proposición está fundada, en *La esencia del cristianismo,* en una consideración que tiene un interés filosófico general. El hombre no puede sobreponerse á su sér propio; todas las concepciones y todos los pensamientos llevan su huella. Por eso, los objetos con los cuales están en relación, nos enseñan á conocer su sér, porque no son para él más que ocasiones de dar expansión á su sér. Sólo en virtud de la naturaleza propia del hombre adquiere imperio sobre él un objeto. Y, desde un principio, el hombre no tiene razón para imponer límites á su sér. Se abandona tranquilamente á todas las ideas y las atribuye un valor ilimitado. Es propio, en particular, de la naturaleza del sentimiento ser impulsado á hacer infinito su objeto y considerarlo como real. La duda no puede nacer más que cuando el hombre aprende á conocer sus límites, y el entendimiento comienza á distinguir entre lo subjetivo y lo objetivo; distinción que es desconocida desde el punto de vista de la creencia. Porque la fe es, absolutamente, la creencia en la realidad absoluta de lo que es subjetivo (1). Ahora bien: no toda cosa subjetiva se convierte, seguramente, en objeto de creencia re-

(1) Este pensamiento de Feuerbach se explica y se confirma por lo que yo expongo en mi *Psicología,* V, B 4, y VI, F. (Traducción de la *Biblioteca científico filosófica).* Feuerbach tiene,

ligiosa. La religión nace de un discernimiento, de una apreciación: lo que el hombre considera como divino no es lo que es indiferente, sino aquello á que atribuye el más elevado valor. Todo hombre que tiene un fin supremo, tiene un Dios. Lo que el hombre alaba y encomia, es para él Dios; lo que censura y rechaza, eso carece de Dios. Dios es el libro en que el hombre ha escrito sus sentimientos y sus pensamientos más elevados. El cielo del hombre es un ramillete de flores escogidas en la flora de este mundo. Eso es cierto, lo mismo del cielo del hombre civilizado que del del hombre de la naturaraleza, sólo que el primero, en razón de su cultura, no presenta puntos flacos como el último. Por el Dios y el cielo del hombre se puede así aprender á conocer sus deseos propios y sus aspiraciones. En las cualidades divinas tenemos las cualidades que el hombre aprecia más, en cierto grado. Dios es personalidad, quiere decir: la vida personal es la vida más elevada. Dios es amor, quiere decir: no hay nada que supere á un alma amante. En la religión cristiana, Dios sufre; eso quiere decir: sufrir por otro es divino. Y del mismo modo para comprender la religión, debemos hacer siempre el sujeto de lo que es para ella el atributo, y á la inversa. En el cristianismo, el principio de la religión resalta en toda su profundidad y en toda su riqueza. El alma, la vida del sentimiento, toman aquí una interioridad y una fuerza, pero al mismo tiempo una extensión más allá de todo límite, que el paganismo no conocía; el sufrimiento se siente más vivamente, pero, por eso mismo, el amor es más profundo. La ligereza de los dioses del Olimpo se unía á la miseria de su corazón; pero el Dios de los cristianos es una lágrima de amor que fué derramada sobre la miseria humana, que fué derramada en la soledad más oculta. El hombre mira en la religión el mundo de los deseos y del ideal como un mundo independiente, el mundo del más allá como el mundo verdadero, que ofrece una oposición sorprendente con el mundo

---

en parte, un precursor en Hume, por su teoría psicológica. Vid. tomo I de esta obra.

de acá, el mundo de la naturaleza finita, del sufrimiento y de la lucha.

Pero se podrá decir: ¿cómo derivar la religión de la ausencia de los límites del hombre, de la omnipotencia del sentimiento, puesto que el hombre se siente precisamente finito, imperfecto y pecador en la religión? Feuerbach explica este sentimiento como una especie de efecto de contraste: el hombre que involuntariamente lo ha dado todo en herencia á su Dios, se siente por oposición pobre y miserable. Ve su sér propio en Dios y se encuentra necesariamente pobre y desnudo de todo cuando se compara á Dios. Pero en Dios su sér es igualmente suprimido. El hombre puede gozar de su sér en Dios en una medida mucho más amplia que cuando se atiene á su naturaleza real limitada. Otra objeción es esta: se ha distinguido desde hace mucho tiempo en teología entre la esencia de Dios y las propiedades que le atribuimos, y Schleiermacher ha establecido especialmente esta distinción. Feuerbach responde, que al suprimir las propiedades divinas se suprime también la esencia divina. Esta distinción es fruto del escepticismo y de la incredulidad. La verdadera fe no la hace jamás. Y ¿qué queda cuando se suprimen todas las propiedades? La historia de las religiones demuestra que cuando se desea saber algo de Dios, se sabe algo de él. La edad clásica de la religión no conoce esta distinción. Impórtale, sobre todo á Feuerbach, presentar á la conciencia los fenómenos religiosos en su carácter original, primitivo, involuntario. No quiere tratar más que de la religión bajo su forma original, y no de la religiosidad modificada por la crítica y por una cultura más ó menos científica. Así precisa en el cristianismo la diferencia entre el cristianismo primitivo y el cristianismo moderno. El cristianismo ha tenido también sus épocas clásicas y solo éstas interesan á Feuerbach, pero no «el cristianismo disoluto, venal, confortable, letrado, coquetón y epicúreo del mundo moderno.» Los teólogos mismos, dice, no saben ahora lo que es el cristianismo. Se ha endulzado la oposición cristiana primitiva entre este mundo

y el mundo venidero. El protestantismo designa, en realidad, una concepción completamente nueva de la vida, diferente de la concepción de los primeros cristianos. En moral es puramente humana; sólo su creencia hace regresar al cristianismo primitivo. Relega los milagros al pasado y el juicio final á un porvenir indeterminado; y, sin embargo, la creencia en la destrucción inminente del mundo forma parte integrante de la esencia misma de la fe cristiana y es inseparable del resto de la creencia; porque este mundo debe perecer, á fin de que pueda venir el mundo de los deseos infinitos. El secreto del cristianismo moderno consiste así, según Feuerbach, en que el deseo teogónico, el fenómeno primordial, no existe ya.

Tal es la teoría de la filosofía de la religión de Feuerbach. Si le preguntamos ahora qué valor atribuye á la religión, no le es absolutamente hostil, como ya se ha indicado, cuando es original y auténtica. La religión, en su período clásico, es el único medio que permite al hombre tener conciencia de su naturaleza y de los deberes que ésta le impone; el único medio para llegar á comprenderse y á profundizarse á sí mismo. Además da al hombre un vasto horizonte, agranda su conciencia sensible, haciéndole ver su sér propio como algo situado en el más allá, algo sublime é infinito. Pero, por otra parte, la religión tiene consecuencias peligrosas. Si el creyente encuentra su todo en su Dios, y si las fuerzas sobrenaturales son para él la verdadera realidad, no puede sentir la necesidad de la vida de familia, de la ciencia, del arte y de la vida política. No puede nacer en él la necesidad de cultura. La religión y la cultura persiguen el mismo fin, y cuanto más espera conseguir el hombre por uno de estos medios, menos tratará de obtener por el otro; habrá entre ellos una relación inversa. Además, la proyección que se efectúa cuando el hombre considera sus formas de ideal como las propiedades de su sér absoluto, que se le aparece como diferente de sí mismo, no deja de tener sus inconvenientes. Cuanto más precisa sea la diferencia entre Dios y el hombre, más se to-

marán en otro sentido muy distinto aplicadas á Dios las propiedades (bondad, justicia, etc.), que cuando se aplican al hombre. El hombre debe entonces hacer violencia a su propia conciencia y á su propia razón, para obedecer á la voluntad divina, aun cuando tenga exigencias que repugnan á lo que desde el punto de vista humano se llama bondad y justicia. Ese es el origen del fanatismo, la causa de todos esos fenómenos siniestros que implica la historia de la religión. Los dos aspectos que ofrece la religión al juicio, Feuerbach los encuentra claramente expresados en la doctrina cristiana de la fe y de la caridad. La caridad suprime todas las barreras; hace á todos los hombres semejantes, á pesar de todo lo que pudiera separarles; pero la fe restablece las barreras entre ellos, hace nacer el odio y la dureza hacia los heréticos. La caridad no es más que uno de los atributos de Dios, y el sujeto divino tiene otras exigencias que la de la caridad; de lo que exige la caridad no se puede deducir lo que Dios exige. De ahí viene para Feuerbach la necesidad de abandonar el punto de vista de la religión. Protesta, sin embargo, contra la afirmación de que su punto de vista sea puramente negativo. Reconoce el valor de las cualidades divinas; pero, por esa misma razón, no quiere que se las haga anejas á un sér divino como á un sujeto diferente de ellas. El verdadero ateo es aquel para quien estas cualidades no son nada, pero no aquel para quien su sujeto no es nada. Las cualidades no recobran su derecho si no están separadas del sujeto supuesto. Eso es cierto, especialmente del amor, sentimiento por el cual se expresa la unidad del género humano. Aunque existía antes del cristianismo, Cristo fué la imagen bajo la cual la unidad de la especie se presentó á la conciencia popular. Y aun allí donde la creencia en Cristo ha desaparecido, la verdadera esencia de Cristo subsiste donde quiera que reina el amor. Así, según Feuerbach, no se pierde valor real por el hecho de renunciar á la fe religiosa. Solo se suprime la proyección. No pasamos ya el arroyuelo para coger agua, porque hemos

descubierto que el agua que cogíamos era, en realidad, agua del arroyuelo.

Sin poder comprometernos en una crítica más detallada de la filosofía de la religión de Feuerbach, indicamos aquí que no tiene bastante en cuenta en su teoría el hecho de que el sentimiento ó el deseo (el deseo teogónico) es lo que produce las relaciones recíprocas entre el sentimiento y los demás aspectos de la vida de conciencia. En sí, el sentimiento no puede producir nada; y sin embargo, solo el deseo crea la idea de Dios «*por sí mismo* y *por sí solo*.» (*Teogonía*, página 57.) El sentimiento no puede obrar sino sobre sus ideas ya presentes, que el hombre recibe de la tradición ó de su propia experiencia, y solo puede obrar por elección, por elevación á una potencia superior y por idealización. Gracias á esta relación con las ideas como con algo dado, es igualmente más fácil comprender por qué, en la religión, puede agregarse un elemento de resignación, y por qué el objeto de la creencia puede aparecer como una autoridad.—En lo que atañe á la apreciación de Feuerbach sobre la religión, es acaso demasiado optimista, cuando admite que no se pierde nada por abandonar la religión. Aun cuando la religión no contenga y no pueda contener nada más que la esencia del hombre, pudiera ser que este contenido obrase más enérgicamente bajo la forma dada por la religión que de otro modo. En todo caso, podría haber naturalezas que no fuesen accesibles á una acción enérgica, á no ser que se produzca bajo esta forma determinada. Este gran problema queda aún irresoluto.—Por último, Feuerbach ha olvidado que no puede tratarse de probar categóricamente esta proposición: que toda teología es psicología. La filosofía de la religión no puede demostrar más que la posibilidad de explicar todas las ideas religiosas como productos psicológicos, pero no se puede probar que no sean realmente ninguna otra cosa y nada más. De que el contenido de la fe concuerda con los deseos humanos, no se puede deducir en sí nada en pro ó en contra. Acaso se encontraría alguien que aceptase el método de

Feuerbach y rechazase, sin embargo, sus resultados, afirmando en su convicción apasionada la realidad de lo que el inmenso deseo del alma quisiere alcanzar. Sería en todo caso una forma bajo la cual podría continuarse la discusión acerca de la religión desde que Feuerbach ha aportado su contribución; acaso se encontrarán otras.

9) Si toda teología es psicología, toda filosofía debe ser también naturalmente psicología, y Feuerbach había llegado así por el camino de la filosofía de la religión al punto de vista en el cual se habían colocado ya hacía tiempo Fries y Beneke. En los *Principios de la filosofía del porvenir*, proclama que el hombre (incluso la naturaleza, base del hombre) es el único objeto de la filosofía; que la antropología (comprendida en ella la fisiología) es, por consiguiente, la ciencia universal. El opúsculo, lleno de ideas ingeniosas, abunda en frases deslumbrantes, pero tiene en la forma un tono de oráculo que le quita el valor que hubiera podido tener si las ideas hubiesen sido estudiadas á fondo. Proclama el derecho del hecho individual, y de la sensación individual; pero no se detiene ante los problemas que se desprenden así de las relaciones entre la experiencia y la ciencia, el sentimiento y el pensamiento, la psicología y la teoría del conocimiento. Feuerbach estaba aquí en su límite.

Su actitud hacia el materialismo en sus escritos posteriores manifiesta la misma obscuridad. Feuerbach cultivaba con pasión la fisiología, y escribió una entusiasta noticia bibliográfica de la *Teoría de los alimentos* (1850), donde da la declaración siguiente: «La teoría de los alimentos tiene gran importancia para la ética y para la política. Los alimentos se transforman en sangre, la sangre en corazón y en cerebro, en pensamientos y en sentimientos. La alimentación humana es la base de la cultura y de la opinión humana. Si queréis reformar al pueblo, dadle mejores alimentos, en lugar de declamaciones contra el pecado. El hombre es lo que come.» Añade que si el pueblo recibiese mejor nutrición (garbanzos en lugar de patatas), una revolución futura tendría mayores

probabilidades de éxito. Esta declaración (impresa en sus *Obras póstumas*, II, pág. 90) ha sido muchas veces explotada en el partido de los teólogos para demostrar en qué bajeza había caído Feuerbach. No obstante, manifiesta su facultad de poner de relieve de una manera enérgica y paradojal lo que estaba arraigado en su corazón; pero deja también sin duda alguna cierta obscuridad sobre los puntos decisivos, especialmente en lo que concierne á las relaciones entre «*el hombre*» y su «*base.*» Por próximo que parezca estar Feuerbach al materialismo en este pasaje y en otras declaraciones posteriores, encontraba personalmente esta denominación absolutamente impropia para caracterizar su concepción. (Véase *Obras póstumas*, II, pág. 307.) Según él, el hombre no debe considerar al hombre como un simple producto de la materia. Hay que partir del hombre y no mirarle como un resultado, según lo hace el materialismo. Porque la vida, el sentimiento, el pensamiento, dice Feuerbach, son algo absolutamente original y genial, algo que no se puede copiar, reemplazar ó perder. Por eso importa encontrar un punto de Arquímides entre el materialismo y el espiritualismo, de suerte que el hombre se considere lo mismo como sér material que como sér espiritual. (*Obras*, X, pág. 162 y siguientes.) Lo que impide á Feuerbach sacar las consecuencias á las cuales podrían hacer llegar sus declaraciones, de consonancias tan materialistas, es el principio (se le podría llamar el principio de subjetividad) con el cual procede en su filosofía de la religión; el principio de que la razón última del conocimiento se encuentra, no fuera del hombre, sino en el hombre solo. Aplica este principio primeramente contra la teología, y más tarde contra el materialismo; pero en el primer caso con mucha mayor claridad que en el segundo.

γ) La concepción moral de Feuerbach sufrió muchas modificaciones. Al principio sostenía que la moral es independiente de la religión y de la teología, y remitía en primer lugar á la ética de Kant y de Fichte (por ejemplo, en su *Pe-*

dro Bayle). En la *Esencia del cristianismo* indicaba, como hemos mencionado, que el amor al prójimo es el sentimiento en el cual la unidad de la especie se manifiesta en el individuo aislado y se representa á él. Más tarde, expuso con energía la tendencia á la felicidad como el fundamento de la ética, con tanta energía, que yo he caracterizado su ética como «la moral del egoismo». Resulta, sin embargo, de los fragmentos referentes á la filosofía de la moral publicados en 1874 por Carlos Grün *(Obras póstumas,* I), que yo lo he comprendido mal á este respecto. Para Feuerbach, la felicidad propia no es el fin, sino el postulado de la moral, porque sólo el que sabe por su propia experiencia lo que es sufrir la miseria y la injusticia, puede compadecer á otro (1). La compasión y la caridad suponen que el mismo que obra necesita felicidad; lo cual hace resaltar Feuerbach, especialmente contra Schopenhauer, el cual hace de la piedad el fundamento de la moral, rechazando el anhelo de felicidad. La piedad consiste en hacer suyo el instinto de felicidad de otro. La ética no puede reconocer tendencia aislada á la felicidad, ni felicidad individual sin la felicidad de otro. Como el nacimiento físico del hombre, la formación de la moral exige dos personas humanas. Por las relaciones mutuas de los dos sexos, la naturaleza ha resuelto el problema del tránsito de la inclinación egoista á la felicidad, al reconocimiento de los deberes hacia otros. Las relaciones sexuales forman la base de la moral: ponen en lugar de la tendencia aislada á la felicidad una tendencia doble ó múltiple. Cuando la existencia del individuo aislado se adhiere á la de otros hombres, entonces nacen los sentimientos de alianza y de comunidad; el instinto individual de felicidad se limita, y entonces se trata de deberes hacia nosotros mismos, únicamente en el sentido de deberes indirectos hacia otro. Según Feuerbach, la conciencia no es una facultad particular, depositada en nosotros

(1) Compárese con la expresión de Lessing en *Nathan el sabio:* «Sólo el pobre puede socorrer al pobre, porque sólo él conoce el valor de la limosna.» *(Nota del traductor.)*

de una vez, de donde se podría deducir *á priori* toda una ética. La conciencia no es más que otra expresión para designar el alma, el corazón, la compasión, la humanidad. Aparece al principio como la mala conciencia después del acto. La mala conciencia es la compasión, avivada por el reconocimiento de que se tiene conciencia de haber causado la desgracia de la persona que sufre. Supone que puedo sentir el instinto de felicidad de otro; que siento en mi fuero interno la lesión de este instinto y que llevo en mi alma la imagen acusadora de la víctima.

Aunque Feuerbach no haya expresado sus ideas morales más que en bosquejos y fragmentos, ofrecen bastante interés, en parte porque demuestran qué dirección tomaban los pensamientos de este crítico penetrante y de este espíritu infatigable en lo concerniente á cuestiones tan graves, en parte á causa de su concordancia con ideas que ya habían sido desarrolladas antes por Augusto Comte, verdadero fundador del positivismo moderno. Feuerbach aparece en la historia de la filosofía alemana como el que ha efectuado con más energía la transición de la especulación romántica á la inteligencia crítica, y el que ha hecho remontarse de nuevo al análisis de los primeros postulados de todo nuestro conocimiento y de toda nuestra estimación de los valores.

d)—La filosofía en el Norte.

Sólo en raros puntos ofrece la historia general de la filosofía ocasión de detenerse en los pensadores del Norte escandinavo, y este capítulo, consagrado á la filosofía del Norte, no encontrará acaso su explicación y su excusa á los ojos de un gran número de lectores sino en la nacionalidad del autor. El movimiento filosófico ha consistido en el Norte principalmente en una asimilación más ó menos independiente de las ideas filosóficas que se desarrollaron en los otros países; asimilación que seguramente tiene su importancia para el curso de la vida del espíritu en el Norte mismo, pero que no ha producido resultados que hayan obrado de una manera decisiva

sobre el desenvolvimiento general del pensamiento. Así la filosofía crítica, y especialmente la filosofía romántica, encontraron igualmente discípulos en la Europa septentrional. Si la manera con que la filosofía romántica fué acogida posee algo de particular, eso debe consistir en que el interés práctico, el interés personal y la aficiór á la importancia moral de las ideas, se dejan sentir en ella vigorosamente. Y aquí el desenvolvimiento presentado por Suecia acusa una diferencia característica del de Dinamarca.

En Suecia aparece ya hacia principios del siglo XIX, en Thorild, el pensamiento que llegó á ser para la filosofía sueca en su apogeo la expresión de la realidad absoluta: la idea de la existencia concebida como un todo viviente y armonioso. Bajo la influencia de un Kant, de un Fichte y de un Schelling, una serie de pensadores, entre los cuales hay que citar en particular al enérgico Benjamín Höijer, continuaron desarrollando esta idea, hasta que Cristóbal Jacobo Boström (nacido en 1797 en Pitea, muerto en 1866 en Upsala), perfeccionó sistemáticamente «el idealismo racional». El mundo que la sensación y la experiencia nos muestran no puede ser, según Boström, el verdadero, porque presenta oposiciones exteriores en el espacio y se desenvuelve en el tiempo. Si la especulación alemana trataba de demostrar que la esencia de lo absoluto se encuentra en progreso continuo, esto era para Boström un indicio de que no se había elevado bastante sobre la experiencia. Hegel es aún un empírico cuando hace desplegar la idea por la posición y la supresión de las antinomias. El pensamiento no encuentra su término, según Boström y según la escuela nacional fundada por él, más que en la representación de una personalidad eterna, cuyas ideas son á su vez personalidades (finitas), que están entre sí en una armonía recíproca. En su celo por conservar la verdadera realidad en su pura y absoluta perfección, Boström entra en polémica, no solo contra la doctrina idealista de la evolución que nos muestra la filosofía alemana, sino también contra el dogma de la creación y de la gracia, que encierra la teología

cristiana. Tenía por principio que lo superior explica lo inferior, que lo perfecto explica lo imperfecto. El idealismo racional es un idealismo ético: como el Sér Supremo es para nosotros una sociedad armoniosa de personalidades independientes, se utiliza la idea de tal sociedad para dar una respuesta á la cuestión de saber lo que es «la cosa en sí», que existe en el fondo del mundo sensible de los fenómenos. La filosofía de Boström es un platonismo, con la modificación de que concibe las ideas como personalidades concretas, en lugar de concebirlas como abstracciones. El idealismo se ha convertido aquí en una filosofía especulativa de la personalidad (1).

Mientras que el pensamiento sueco afirmaba el principio de la personalidad en el mundo de lo ideal, el pensamiento danés aspiraba más bien á afirmar este principio en el mundo de la experiencia. Treschow, así como Sibbern, hicieron frente á la especulación alemana con un sano realismo en su concepción del mundo y un sentido de la experiencia psicológica que excluían las fogosas especulaciones. Cuando la filosofía de Hegel hubo hecho igualmente su entrada en Dinamarca, donde encontró adictos (sobre todo entre los estéticos y los teólogos), Sibbern dió de ella una crítica hábil y exacta (1838). «Toda mi filosofía, dijo un día Sibbern, aspira á estudiar la vida y la realidad.» La construcción abstracta y especulativa no tenía valor á sus ojos. La filosofía debe partir, según él, de una base dada, y esta base hay que analizarla. No son solamente las ideas generales y las leyes las

(1) En lo que atañe á la evolución de la filosofía sueca, remito á la gran obra de Axel Nybläus: *Den filosofiska forskningen i Sverige fran slutet afadertonde arhundradet, framstäld i sitt sammenhang mit filosofiens allmänna utvickling:* (*La investigación filosófica en Suecia desde fines del siglo* XVIII, *en sus relaciones con el desenvolvimiento general de la filosofía*); Lund, 1873. Vid. igualmente la disertación del mismo autor: *Om den Boströmska filosofien*: (*Sobre la filosofía de Boström*); Lund, 1883.—En mi obra *Filosofien i Sverig* (*La filosofía en Suecia*) (traducción alemana en los *Philosophische Monatsheften*, 1879), yo he dado una característica y una crítica más detalladas de la filosofía sueca.

que nos hacen la existencia inteligible; debemos igualmente conocer los puntos de partida dados en la realidad á partir de los cuales se producen los procesos de desenvolvimiento de la existencia. La idea principal de la concepción del mundo de Sibbern (sobre todo desarrollada en su *Cosmología especulativa*, 1846) es que todo desenvolvimiento procede de una manera esporádica, partiendo de pequeños puntos iniciales, y que muchas veces se contradicen en apariencia. Así, pues, su concepción del progreso no podía ser tan idealista como la de Hegel. Mientras que Boström encontraba á Hegel demasiado empírico, porque éste creía en un progreso, Sibbern objeta á Hegel que no admite progreso *real, histórico*. Y dió a esta doctrina del progreso esporádico una aplicación en extremo interesante, tanto en su teoría del conocimiento como en su filosofía de la religión. El sujeto del conocimiento no es jamás más que uno de los elementos esporádicos de la existencia, y por eso no podrá abarcar ésta en su totalidad; por otra parte, ningún otro más que él mismo podra saber cómo la vida universal se agita en este punto determinado. Sibbern debía así afirmar contra la especulación que el conocimiento es limitado (Om filosofiens begreb; *Del concepto de filosofía*, § 21; 1843) y sostener la importancia de la subjetividad individual contra el dogmatismo eclesiástico. (*Programa de la Universidad de Copenhague*, 1846-1847.) En sus obras de psicología suministra contribuciones de una importancia durable, especialmente por la teoría de los sentimientos. En su obra, considerable para la época, *Om Forholdet mellem Sjal og Legeme* (*De las relaciones del alma y del cuerpo*) (1849), demuestra cómo trataba de hacer concordar sus teorías psicológicas con las experiencias fisiológicas. Se declara contra la concepción dualista; es una sola é idéntica vida la que se presenta como vida de conciencia y como vida material (1).

(1) He dado una característica más detallada de Sibbern y de su filosofía en el *Tilskueren* (*Espectador*), 1885. Sobre la filosofía danesa en el siglo XIX; vid. mi artículo en el *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 2.° volumen.

Sören Kierkegaard procedió más radicalmente contra la especulación romántica y contra su pretensión de haber resuelto las antinomias de la vida y de la existencia. Tenía por idea principal que las diferentes concepciones de la vida presentan una oposición tan profunda, que hay que hacer una elección (de ahí su máxima: *ó bien*; *ó bien*) y una elección en que la personalidad individual debe decidir por sí misma (de ahí su máxima: *el individuo*). Ha calificado él mismo su pensamiento de dialéctica cualitativa, y por eso quería indicar su oposición frente á la teoría de la especulación romántica acerca del progreso continuo por medio de transiciones internas necesarias. Esta teoría era á los ojos de Kierkegaard una fantasía, pero una fantasía hacia la cual él mismo se sentía atraido. Maravillosamente dotado como pensador y como poeta, poseía especialmente una habilidad prodigiosa en llevar las reflexiones hasta su completo desenvolvimiento, y reviste la variedad de los pensamientos posibles de una vivacidad de expresión y de una riqueza de sentimiento que son únicas en la literatura danesa. Estaba servido en eso por una maestría de estilo que le permitía ordenar su lenguaje de tal suerte, que todas las pequeñas olas aparecen en el vasto océano del estado de alma y se reproducen todos los matices del pensamiento. Muchas veces juega con la lengua como un guerrero juega con sus armas. Pero por apasionado que fuese su amor á la vida en el pensamiento y en el sentimiento, así como á la cultura del estilo, sentía una necesidad aún más imperiosa que allá en el mundo de las posibilidades le llevaba á vivir en la realidad y á tomar las cosas en su seriedad profunda. Una melancolía inconmensurable le hacía sentir la influencia de la vida intelectual y estética, mientras que, por otra parte, esta melancolía le llevaba (por necesidad de derivativo) á la gran producción estético-filosófica que forma su primer gran período de autor (1843-1846). Por sus dones y por su disposición era un romántico, y esto precisamente produjo el efecto de hacerle aprender por experiencia cuán penoso puede ser el ca-

mino que lleva del mundo de la reflexión y de la imaginación á los esfuerzos del individuo en el mundo de la realidad, atravesando el estrecho paso de la decisión *(ó bien; ó bien)*.

La dialéctica cualitativa resalta en la teoría del conocimiento de Kierkegaard por la oposición profunda del pensamiento con la realidad. Aun cuando el pensamiento encuentre un encadenamiento, no se dice que pueda sostenerse en la práctica de la vida. Mientras vivimos, estamos en camino de evolucionar, y estamos ante lo incierto, porque no hay garantías de que el porvenir sea igual al pasado. Una decisión puramente objetiva, es aquí cosa imposible. Por eso un sistema de pensamiento que deba abarcar la realidad, es igualmente imposible. Sólo es posible un sistema abstracto puramente lógico. Semejante sistema podrá acaso abarcar, en resumen, la experiencia realizada hasta un momento dado, al menos en sus grandes rasgos; pero la vida impulsa hacia adelante, y lleva sin cesar á nuevas posibilidades y á nuevas elecciones. Además, hay igualmente tan grandes diferencias y tan grandes oposiciones, que no se puede encontrar pensamiento que pueda abarcarlas todas en una «unidad superior». Y en todo caso, en semejante sistema, la existencia individual no podrá ejercitar todos sus derechos. Si la verdad religiosa no podía presentarse á Kierkegaard más que bajo la forma de una paradoja, es por una consecuencia natural de su teoría del conocimiento, porque la paradoja expresa las relaciones entre un espíritu existente y la eterna verdad. Declara, en términos explícitos, que no hace una concesión cuando dice que el objeto de la fe es la paradoja; el fin supremo, la eterna verdad, no se adquieren más que por la elección subjetiva, sin argumentación objetiva, y aun en contra de opiniones que la argumentación objetiva nos induce á admitir. Fuera de la creencia subjetiva, no hay criterio de la verdad; la subjetividad es la verdad.

En la ética de Kierkegaard, la dialéctica cualitativa aparece, ya en su concepción de la elección y de la decisión de la voluntad, ya en su teoría de los estadios. Niega categóri-

camente que exista una analogía entre el desenvolvimiento espiritual y el desenvolvimiento orgánico. En el dominio espiritual no se produce expansión gradual que pueda hacer comprender el tránsito de la reflexión á la resolución, ó de una concepción de la vida (de un «estadio») á otra. La continuidad es interrumpida por cada tránsito de esta especie. En lo que atañe á la elección, la psicología sólo está en condiciones de demostrar posibilidades y aproximaciones, motivos y preparaciones. En cuanto á la elección, se produce por una sacudida, por un salto, gracias al cual se presenta una cosa completamente nueva (una nueva cualidad). No hay continuidad más que en el mundo de las posibilidades; en el mundo de la realidad, la decisión se efectúa siempre por una interrupción de la continuidad. Pero se podría preguntar si esta sacudida y este salto pueden ser objeto de observación psicológica. La respuesta de Kierkegaard no es clara. Declara que el salto se efectúa entre dos instantes; entre dos estadios, uno de los cuales es el último estadio en el mundo de las posibilidades, y el otro el primer estadio en el mundo de la realidad. Se seguiría de ahí inmediatamente que el salto no puede observarse. Pero después se seguiría, en cambio, que debiera efectuarse inconscientemente; y no podría negarse la posibilidad de que haya una continuidad inconsciente detrás de las oposiciones presentes á la conciencia. El establecer la idea del salto es, pues, únicamente una decisión arbitraria. Por eso en su teoría de las diferentes concepciones de la vida (ó «estadios», como los llama con un término menos propio) no puede sostener la necesidad de admitir este salto más que figurándose las concepciones de la vida (bajo sus tres formas principales, forma estética, forma ética y forma religiosa) en su aspecto claro y vigorosamente acusado, completo y hasta extremo. La descripción del estadio estético ofrece, sobre todo, figuras, de las cuales se ve uno obligado á decir que han quedado á medio hacer. No es, pues, extraño que las posibilidades psicológicas demostrables sean insuficientes. La experiencia demuestra, en efecto,

que, allí donde se produce un desenvolvimiento, se efectúa mientras que las formas están aún envueltas en cierta vaguedad; de una forma completamente acabada á otra, el desenvolvimiento es la mayoría de las veces imposible. Aun cuando se quiera invocar la ley de contraste, ésta no podría aplicarse más que allí donde queda aún cierta elasticidad, donde la vida no está agotada. Al subrayar tan vigorosamente el salto brusco efectuado á cada decisión, Kierkegaard prohibe ya á su ética tener un contenido real, problemas reales determinados. La decisión no debe depender absolutamente del valor que el contenido puede tener para el hombre y de la autoridad que este contenido puede tener en razón de este valor, porque la explicación se produciría entonces precisamente por el hecho de que el hombre puede encontrar valores. Y la ética de Kierkegaard se hace más formal á medida que el concepto del «individuo» desenvuelve sus consecuencias. Cuanto más aislado está el individuo de la especie, menos objetos y fines determinados reales puede tener. Kierkegaard acabó también por suprimir completamente el estadio ético, y no quedan más que estas dos posibilidades: vivir conforme á la estética ó vivir conforme á la religión. Lo que no entra en una de estas dos posibilidades es, á sus ojos, digno de un filisteo. La elección se planteó así: ó bien el goce y el sufrimiento, ó bien renunciar á la vida seria, ó bien precipitarse en el estado de tensión y de dolor que necesariamente ocasionan á un sér temporal las relaciones con la verdad eterna. La facultad de abarcar grandes oposiciones y de soportar el sufrimiento que este esfuerzo implica, se convierte cada vez más para Kierkegaard en el criterio de la elevación y del valor de la concepción de la vida. Esa es una medida absolutamente contraria á la necesidad natural y á la tendencia natural, y se manifiesta aquí en Kierkegaard una inclinación directamente hostil á la vida. Así, hacia el fin de su vida, leía con gran interés los escritos de Schopenhauer.

Bajo la influencia de este orden de ideas, descubrió el gran

problema (ya puesto en claro por Schopenhauer y Feuerbach) que es el de las relaciones del cristianismo primitivo con el cristianismo moderno, no desde el punto de vista dogmático, sino desde el punto de vista ético. La polémica en extremo violenta que sostuvo durante sus últimos años contra la Iglesia existente era una consecuencia natural de toda su evolución. En *El Cristianismo del Nuevo Testamento*, encontraba satisfecho su criterio de la concepción más elevada de la vida (del «estadio» más elevado). La pretensión emitida por la iglesia actual de continuar el cristianismo de los apóstoles era, á juicio de Kierkegaard, una insolente presunción, y en sus *Ojeblikke (Momentos)* desarrolló con gran verbosidad y sátira mordaz este tema: ¡el cristianismo del Nuevo Testamento no existe ya! Así se había roto la armonía que el pensamiento romántico había creido encontrar entre la ciencia y la creencia, entre la civilización y la religión. Era una tarea á la cual Kierkegaard se entregaba con toda su alma. No era de los que están en condiciones de preparar una solución planteando los problemas bajo nuevas formas ó ensanchando el horizonte por medio de la experiencia. Pero ha hecho valer de nuevo con pasión las diversidades y las decisiones cualitativas que la especulación era propensa á borrar, y por esta razón, ha trabajado por la fuerza y la plenitud de la vida y ha enriquecido, no solo á los que se adherían á su concepción de la vida y á su punto de vista, sino también á otros muchos (1).

(1) Las obras más considerables de Kierkegaard desde el punto de vista filosófico, son: Begrebet Angst (*El concepto del miedo*); 1844; Stadier paa Livets Vej (*Estudios en el camino de la vida*); 1845; Uvidenskabelig Efterskrift (*Post-scriptum no científico*); 1846.– He dado una característica detallada de Kierkegaard en mi libro *Sören Kierkegaard filósofo* (edición danesa, 1892); edición alemana en los *Klassiker der Philosophie* de Frommann, 1896).—Sobre el punto de vista dogmático de Kierkegaard se encontrarán interesantes informes en la obra de Schrempf: *Posición de Kierkegaard frente á frente de la Biblia y del Dogma*. (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, I, págs. 179-229; Friburgo).

LIBRO NOVENO

EL POSITIVISMO

Dos corrientes de espíritu son características de la vida espiritual en el siglo XIX: el Romanticismo y el Positivismo. El primero parte del impulso del alma y del ideal del pensamiento; el segundo busca un apoyo en el dato real; porque por el término *positivo* se entiende primero lo mismo que *real*. Las dos tendencias parecen, pues, formar el mayor contraste posible. Parten de puntos de vista opuestos. Tienen, sin embargo, un parentesco interno. Ambas son debidas á los mismos gustos y se basan en el mismo postulado. Ambas están animadas por la necesidad de adquirir abundantes materiales del espíritu y profundizar grandes realidades. El romanticismo aspira, igual que el positivismo, á comprender la realidad; solo que cree poder apoderarse de ella por la vía subjetiva, mientras que el positivismo quiere edificar sobre hechos objetivos. El postulado que les es común es este: un ideal situado absolutamente fuera de la realidad es falso. Por eso ambos se desvían de la crítica racional del siglo XVIII y se sumergen con entusiasmo en el largo curso del desenvolvimiento de la naturaleza y de la historia. El concepto de progreso es tan predominante en el Romanticismo como en el Positivismo. Se trata en particular de encontrar el encadenamiento continuo de la historia, que habían roto el período de la *Aufklarung* y de la Revolución. Una

inteligencia más profunda del pasado y de las condiciones del progreso de la vida espiritual constituye una parte esencial de la significación de las dos tendencias en la historia del pensamiento. Aun cuando estamos obligados á decir que las oposiciones espirituales (oposiciones en los dominios de la creencia y en las concepciones de la vida) se han acusado cada vez más en el curso de nuestro siglo, somos, sin embargo, acreedores á estas dos corrientes del espíritu de un gran progreso: nos han enseñado á colocarnos en puntos de vista esencialmente diferentes del nuestro. Con el auxilio del sentido histórico, que es una forma de la universal simpatía humana, se han reconciliado entre sí oposiciones de las cuales no había podido triunfar la discusión lógica. Esto señala una fecha en la historia de la vida del espíritu humano. Se ha adquirido un nuevo órgano. Lo que había sido planteado por Manuel Kant como el programa de la ciencia del espíritu: encontrar las fuerzas motoras que han producido las obras del pasado, examinar sus leyes y su alcance y descomponerlas, para preparar la obra del porvenir; esa es la tarea que el Romanticismo y el Positivismo han tratado de llevar á cabo, cada uno á su modo.

Por eso sería falso concebir el positivismo como una simple reacción contra la filosofía del romanticismo. Eso sería ya falso desde el punto de vista cronológico, porque el origen del positivismo precede en el tiempo al completo desarrollo del romanticismo. No fué la saciedad de una tendencia la que llevó á la otra, aun cuando el positivismo haya encontrado condiciones más favorables para propagarse más cuando la dominación del romanticismo hubo dado fin.

Hay, sin embargo, un punto esencial en el cual las dos tendencias se apartan una de otra. En su entusiasmo por la unidad del pensamiento, el romanticismo desdeñaba la diversidad de lo real, y en su firme convicción de la verdad del ideal, desdeñaba el riguroso encadenamiento mecánico, al cual todo lo que debe subsistir en el mundo de la realidad ha de someterse. Al poner su punto de partida en lo que está

dado de hecho, el positivismo se abre á las diversidades y á las oposiciones de la realidad, y se esfuerza por encontrar las leyes conforme á las cuales los fenómenos del mundo real aparecen y se desarrollan. Por eso encuentra sus dificultades y sus problemas en otros puntos que el romanticismo. El Positivismo, partiendo de los datos reales, trata de lograr la unidad del pensamiento y la legitimidad del ideal, mientras que el romanticismo seguía el camino opuesto. Los grandes pensadores del Positivismo parten con tanta confianza de esta idea; que debe ser posible ascender desde lo más ínfimo, como los Románticos de esta otra idea: que se debe descender desde lo más elevado. A la observación comparada compete decidir cuál es el mejor camino.

La filosofía romántica tiene su hogar en Alemania; al contrario, el positivismo tiene por patrias Francia é Inglaterra. Las diferencias nacionales se manifiestan aquí de una manera característica. La escuela inglesa, que en cierto modo había llegado á su término con Hume, renace ahora á la vida y aparece bajo nuevas formas, que conservan sin interrupción el carácter realista que distingue á la filosofía inglesa desde la Edad Media. Solo cuando la denominación de «positivismo» se toma en un sentido más amplio, abarca también la tendencia principal de la filosofía inglesa en el siglo XIX. Los portavoces más considerables de esta escuela han protestado contra la denominación de positivistas que se les aplicaba; pero es porque tenían en cuenta el sentido estrecho de la palabra con que se designa la filosofía de Augusto Comte. No es amenguar la importancia de la escuela inglesa moderna representarla aquí como un complemento y una extensión de la manera de ver que Augusto Comte (el filósofo francés más considerable junto con Descartes y Rousseau) había bosquejado en sus grandes contornos. Y eso tanto menos, cuanto que el mismo Comte debía mucho á la antigua escuela inglesa.

Francia, así como Inglaterra, han suministrado en nuestro siglo preciosas contribuciones al desarrollo del pensa-

miento filosófico que no pueden entrar en el Positivismo, aun cuando se tome esta palabra en el sentido más amplio. En una historia general de la filosofía, estamos, no obstante, obligados á conceder más importancia á la tendencia más significativa, y por esta razón hacemos que ésta suministre el título del libro que trata de la filosofía francesa y de la filosofía inglesa en el siglo XIX.

A.—AUGUSTO COMTE Y LA FILOSOFÍA FRANCESA

1.—La filosofía en Francia durante la primera mitad del siglo.

a)—*La renovación del principio de autoridad.*

La Revolución francesa había querido cortar el puente que unía al pasado. Para ella había pasado el tiempo de la Iglesia y de la antigua fe. Pero se reveló, aun antes de que los adversarios de la Revolución hubiesen triunfado en el exterior, que la Iglesia, en cuanto poder espiritual, no había sido vencida. Eminentes escritores ensalzaban la religión por la importancia del papel que había desempeñado en el interés de la humanidad y por la poesía que derrama sobre la vida, y durante los terribles trastornos eran numerosos los que, en medio de la tormenta general, buscaban un puerto absolutamente seguro. Cuando la Revolución fracasó en el exterior, también parece que terminaron su oficio las ideas del siglo XVIII, tales como los filósofos franceses y sus precursores ingleses las habían formulado. No habían podido, como la historia actual parecía atestiguarlo, crear una organización sólida, mientras que la Iglesia se había conservado y rejuvenecido, «á pesar del silogismo, del cadalso y del epigrama», para emplear una frase de José de Maistre, el representante más importante del principio de autoridad (en *El Papa*, página 477, 14.ª edición). Haciendo caso omiso de todo lo que el siglo XVIII había imaginado y conquistado, una escuela de teólogos trataba ahora de reducir toda organización de la vida humana y toda inteligencia de la existencia á princi-

pios sobrenaturales. Esta escuela ofrece más interés para la historia de la literatura que para la historia de la filosofía, y, por esta razón, nos contentaremos con dar aquí algunos rasgos característicos sacados de las principales obras de José de Maistre, remitiendo, para todo lo que concierne á esta tendencia, á la exposición contenida en la obra de Jorge Brandés: *La reacción en Francia.*

La filosofía moderna, como han demostrado los capítulos anteriores de esta obra, se apoya en la ciencia de la naturaleza y continúa sacando fruto á los resultados de esta ciencia, ó aclarando sus condiciones: De Maistre trata de privarla de este apoyo. Niega que pueda haber explicaciones causales puramente físicas. Lo que es material no puede ser una causa. Una causa física es una contradicción (1). Todo movimiento material deriva de impulsos primordiales que no pueden provenir más que de seres espirituales. En la conciencia de la influencia de nuestra propia voluntad, tenemos una prueba de que el movimiento comienza por una volición. Las explicaciones de la ciencia de la naturaleza, tales como, por ejemplo, la formación del agua por una combinación de oxígeno y de hidrógeno, la producción de las mareas por la influencia del sol y de la luna, la influencia de procesos químicos sobre la configuración de las capas terrestres; De Maistre declara que todo eso son «dogmas», de los cuales tiene derecho á dudar. Concede, no obstante, de buen grado á los sabios el placer de ocuparse de la ciencia de la naturaleza; pero no deben aplicar una sola consecuencia á las cosas sociales y re-

(1) De Maistre recuerda por una parte á Hobbes, por su principio de la autoridad y por la importancia que concede á la guerra, y hace pensar, por su teoría de la causalidad, en Malebranche, del cual hace mención, además, con gran admiración; le sigue igualmente en su tendencia místico-panteísta: así cuando habla del Océano divino que acogerá un día á todo y á todos en su seno. Siente él mismo que está aquí en la frontera de la herejía, porque añade inmediatamente: me guardo, sin embargo, de querer tocar á la personalidad, sin la cual la inmortalidad no es nada. (*Les soirées de Saint-Petersbourg*, 7.ª edic., II, pág. 203.)

ligiosas. No es la ciencia, sino la fe, la que debe regir á los hombres. Las verdades conservadoras de la vida no las proclama Dios por medio de las Academias, sino por medio de las autoridades de la Iglesia y del Estado. Los prelados, los nobles y los altos funcionarios, deben instruir á las naciones sobre lo que es verdadero y sobre lo que es falso en el dominio moral y en el dominio intelectual. La historia ha dado ahora la prueba de que la razón humana es incapaz de dirigir á los hombres. ¡Cuán raros son los que pueden pensar bien! Y nadie es capaz de pensar bien sobre todas las cosas. Lo mejor es entonces comenzar por la autoridad. La causa de todo el mal es que se ha permitido la libertad de lenguaje. El mal ha comenzado por la Reforma: ¡uno de los mayores sacrilegios que los hombres han cometido hacia Dios! Continuó por la filosofía del siglo XVIII: ¡uno de los episodios más infames de la historia del espíritu humano! Los filósofos del siglo XVIII predicaban el error como religión. Y obraban así, no por convicción, sino porque habían formado una «cábala» contra las cosas sagradas. Voltaire (ese «bufón sacrílego») aparentaba defender la inocencia, aunque la inculpabilidad de Calas no estuviese probada. Al erigir una columna conmemorativa á Locke, no hizo más que mostrar su fanatismo, y también su falta de patriotismo. Sólo se pone un término al mal reconociendo la infalibilidad del Papa. Sin ella, el carácter universal de la Iglesia no podría mantenerse, ni la paz social conservarse, ni la soberanía del poder imperial ejercerse. Apela, pues, á un principio misterioso; pero es porque todo es misterio en el mundo social y en el mundo físico. La razón condena la guerra, y, sin embargo, en la naturaleza entera la guerra se impone como un medio misterioso de conservar la vida. El verdugo da horror á la sociedad, y, sin embargo, es una fuerza que mantiene la sociedad; suprímase ese factor social incomprensible, y al orden sustituirá el caos. Sólo la tradición y la autoridad, no la razón humana, pueden guiarnos en este mundo que presenta por dondequiera terribles misterios. Así, pues, nada hay más ridículo que creer

que el hombre se ha elevado, progresivamente, de la barbarie á la ciencia y á la civilización.

Estas ideas, que De Maistre desarrolla en particular en las *Veladas de San Petersburgo*, serie de diálogos que fueron escritos en 1809, pero que no se publicaron hasta 1821, después de su muerte, destruyen todo lo que el pensamiento había tratado de edificar desde el Renacimiento. Como acontece con frecuencia, se encuentra aquí un parentesco entre los extremos. De Maistre, y los hombres de su tendencia, tenían un concepto tan poco histórico y tan limitado de la filosofía del siglo XVIII, como los filósofos del siglo XVIII tenían un concepto poco histórico y limitado de la Iglesia y de la Edad Media; con la diferencia de que, en lugar de los malditos sacerdotes, eran los malditos filósofos la causa de todo el mal. La filosofía del siglo XVIII fué considerada como una conjuración consciente contra la autoridad, como un movimiento puramente arbitrario. Y eso concordaba muy bien con esta concepción de que la autoridad misma era un poder puramente arbitrario, ordenando desde fuera ó desde arriba. Resultaba de ahí una nueva analogía con la filosofía del siglo XVIII: si, en efecto, todo conocimiento debe apoyarse en la autoridad, su espontaneidad debe someterse y el libre desarrollo de sus potencias internas se niega. Así De Maistre llega lógicamente (lo mismo que Condillac), á admitir la completa pasividad del hombre. No se puede extrañar por esta razón que le parezca absolutamente absurda la posibilidad para el hombre de haber llegado á la civilización por el camino del progreso natural.

b) — *La escuela psicológica.*

La significación de la escuela autoritaria residía en la energía apasionada con que ponía de relieve el valor de los poderes históricos, que oponía á la psicología de la *Aufklarung* y de la Revolución, que veía una fuerza independiente en el corazón y en el entendimiento del individuo aislado. Pero tal como se concebía aquí, el principio de autoridad era un

principio exterior, brutal; no se examinaba su conexión interna con la vida psíquica; y no podía examinarse desde este punto de vista, puesto que todo valor independiente atribuído al fuero interno del individuo ocasionaba una restricción de la autoridad absoluta. Desde el punto de vista filosófico (abstracción hecha de algunas veleidades místicas ante las cuales ella misma retrocedió), la escuela autoritaria se colocaba, pues, como se ha hecho notar, en el punto de vista de Condillac. Es tanto más interesante ver cómo en el seno mismo de la escuela de Condillac y utilizando su observación psicológica y su reflexión, se ha formado una psicología más profunda, que se opone categóricamente tanto á la filosofía francesa de las luces como á la nueva escuela autoritaria.

Cuando la Revolución estalló, Condillac había triunfado. Su filosofía se convirtió en filosofía oficial, y sus partidarios ocuparon la sección filosófica del Instituto nacional creado por la Convención. En esta Academia de Filosofía, el médico Pedro-Juan-Jorge Cabanis expuso, durante el invierno de 1797 á 1798, una serie de conferencias sobre las relaciones del alma y del cuerpo, que se imprimieron en las publicaciones de la Academia, y que se publicaron más tarde, en 1802, aumentadas y en forma de libro, con este título: *Relaciones de lo físico y de lo moral del hombre*. Cabanis menciona á Condillac con muchos respetos, aunque modifica su teoría en puntos esenciales. Condillac concede importancia exclusivamente á los sentidos exteriores; según él, el hombre real recibe pasivamente del mundo exterior todo el contenido y todas las formas de su conciencia. Cabanis le acusa de no haber tenido en cuenta en la conciencia lo que corresponde á los propios estados internos del organismo. Las impresiones afluyen sin cesar de los diferentes órganos internos al cerebro; hay un sentimiento oscuro ó una sensación oscura que, independientemente de las impresiones exteriores de los sentidos, se enlaza á la conservación de la vida, y que por esta razón ha existido ya, antes de que, por el nacimiento, el individuo haya entrado en relaciones con el vasto mundo exte-

rior, cuyas influencias, según Condillac, lo explican todo en la conciencia. Cabanis ha introducido el sentimiento vital en la psicología moderna. Por eso, la pasividad hacia el mundo exterior estaba ya reducida; porque el individuo posee en el sentimiento vital un fondo primitivo que ejerce influencia sobre todo lo que acoge posteriormente, le da su valor y su sello. Y Cabanis asocia estrechamente el instinto al sentimiento vital. En los actos instintivos, encuentra igualmente hechos incompatibles con la teoría de Condillac. El instinto supone una provisión de fuerza primitiva, que es puesta en movimiento por las impresiones venidas de las funciones internas de la vida, como lo demuestran especialmente los instintos de la reproducción y del amor materno. Cabanis concede una importancia tan grande al concepto de instinto, que llega á pensar que acaso en todos los procesos de la naturaleza obra un instinto universal, idea en la cual con razón se ha encontrado un anuncio de la filosofía de la naturaleza de Schopenhauer. No era, sin embargo, la intención de Cabanis establecer un sistema de filosofía. Quiere proceder por la psicología y la fisiología puras y no trata de resolver los problemas últimos. Aunque se exprese en cierto pasaje en términos enérgicamente materialistas (haciendo secrecionar las ideas por el cerebro como la bilis por el hígado), se haría mal en clasificar su obra en la literatura materialista propiamente dicha. Caracteriza su punto de vista en el pasaje siguiente (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, XI, 8.ª edición Peisse, pág. 597): «Ha sido menester mucho tiempo para llegar á no reconocer más que una fuerza única en la naturaleza; acaso se necesitara mucho más tiempo aún para reconocer que, no pudiendo comparar esta fuerza con ninguna otra, somos incapaces de formarnos una idea verdadera de sus propiedades.» En una obra siguiente (*Carta sobre las causas primeras*), ha dado de sus ideas una exposición más detallada, que se aleja aún más del materialismo que su célebre obra principal.

Napoleón no veía con ojos favorables la escuela de Con-

dillac. Esta no se contentaba, en efecto, con examinar nuestras sensaciones y nuestras ideas; además su *ideología* (nombre dado por Destutt de Tracy, un celoso partidario de Condillac, á la doctrina del origen de las ideas), se ocupaba también en el espíritu del siglo XVIII de teorías sobre la moral y sobre el derecho. Napoleón hacía recaer sobre los ideólogos toda la desgracia de Francia y tenía la pretensión favorita de pensar por Francia como obraba por ella. Suprimió la Academia de Ciencias Morales y Políticas, instituída por la Convención, y no pudieron salir ya á luz en Francia las publicaciones que contenían ideas filosóficas algo libres. Destutt de Tracy tuvo que hacer imprimir en América, en traducción inglesa, sin indicación de autor, su comentario de Montesquieu. Los ideólogos se encerraron en círculos más estrechos. Alrededor de Cabanis y de Destutt de Tracy, se agruparon especialmente en Auteuil una multitud de jóvenes que se interesaban por los estudios filosóficos. De este círculo salió Maine de Biran (nacido en 1766, muerto en 1824), el psicólogo más considerable del siglo pasado en Francia.

Biran se ocupó de funciones administrativas durante la Revolución, el Imperio y la Restauración, y fué miembro de las asambleas legislativas. Pero lo que llenaba su alma no eran los grandes acontecimientos exteriores de la época. Era un buen patriota, pero no tenía la audacia y la habilidad necesarias para mezclarse en las cosas exteriores. El gran drama histórico influyó sobre él fortificando las emociones de su alma, emociones que observaba desde muy temprano ya con el interés del teórico, ya también con el profundo deseo de introducir la paz y la armonía en su vida íntima. Su organización era de naturaleza tal, que las relaciones de lo pasivo y de lo activo, de lo voluntario y de lo involuntario, ó como las designa con exactitud él mismo, del temperamento y del carácter, siguieron siendo para él toda su vida un problema teórico y práctico. Es lo que atestigua su *Journal intime (Diario íntimo)*, la obra más notable que ha dejado (publicada por Ernesto Naville en su libro: *Maine de*

Biran; sa vie et ses pensèes; 1857), que contiene notas que datan tanto del comienzo como del medio y del fin de su vida de pensador. Un pasaje que se refiere al período durante el cual profesaba aún la doctrina de Condillac (27 de Mayo de 1794) demuestra cuán pronto y con qué nitidez se bosquejó ante sus ojos su problema favorito: «¿Qué es, pues, esta supuesta actividad del alma? Siento siempre su estado determinado por tal ó cual estado del cuerpo... Quisiera, si alguna vez pudiese emprender algo seguido, investigar hasta qué punto ella (el alma) puede modificar las impresiones exteriores, aumentar ó disminuir su intensidad por la atención que les presta; examinar hasta qué punto es dueña de esta atención.» Sería muy de desear que un hombre ejercitado en la observación analizase la voluntad como Condillac ha analizado el entendimiento. Al mismo tiempo se queja de la movilidad incesante y del flujo de sus estados de alma («esta revolución perpetua, esta rueda siempre movible de la existencia»), que impiden las decisiones enérgicas y crean la duda y la inquietud aun á propósito de lo que trata de conservar con toda su buena voluntad.

En sus primeras obras, Biran se afiliaba á la doctrina de Condillac y de Cabanis. Pero poco á poco concedió una importancia cada vez mayor á la actividad que, según él, llega inmediatamente á nuestra conciencia por un esfuerzo de la voluntad. El *yo* se conoce á sí mismo por medio del sentido interno, por el esfuerzo ó el movimiento de la voluntad que el alma observa en sí como un producto de su actividad, como un efecto causado por su voluntad. (Vid. *Rapports du physique et du moral de l'homme; Œuvres philosophiques*, IV, pág. 75; 1841.) Biran encuentra aquí un hecho original que remata la teoría de Condillac sobre la pasividad. Pero no olvida (y las experiencias internas sin cesar repetidas le libraban bien de ello) las sensaciones y las disposiciones nacidas involuntariamente. A los moralistas que escriben sobre el problema de la felicidad, acusa de abandonarse á reflexiones generales y á postulados universales y de creer que se pueden

gobernar directamente los sentimientos y las disposiciones propias. En una completa independencia frente á frente de nuestra voluntad consciente se agitan en nosotros una multitud de fenómenos variables que el *yo* observa cuando toma conciencia de sí mismo y que deben provenir de otra causa interna que el *yo*. Hay así fuera del *yo* ó de la conciencia, independientemente de las relaciones con el mundo exterior, una sucesión de fenómenos internos que descubre la observación del *yo*, pero que pueden subsistir sin ella. (*Journal intime*, 24 de Octubre de 1814.) Esta teoría de las sensaciones que existen fuera del *yo*, excitó una gran atención y numerosas resistencias en la reducida sociedad filosófica que Biran agrupaba á su alrededor, en París, y en cuyas reuniones participaban hombres tales como el físico Ampère, el historiador Guizot y el filósofo Royer Collard. Solo Ampère se afilió resueltamente al parecer de Biran. Ambos proponían «la apercepción inmediata» de la voluntad como el hecho psicológico central. Pero fuera de este hecho, la vida psíquica se pierde en lo inconsciente, y cuando se produce este acto de tomar conciencia de sí mismo, el *yo* encuentra dada toda una serie de elementos; en todo caso, oye su eco. Del mismo modo ocurre al despertarse de un profundo sueño ó al reflexionar sobre estados habituales. En una *Memoria sobre las percepciones* (que data de 1807), que no ha sido aún impresa y que fué sacada á luz por Alexis Bertrand (*La psicología del esfuerzo y las doctrinas contemporáneas*, cap. II), Biran había intentado explicar fisiológicamente esta oposición del aspecto pasivo y del aspecto activo de la vida psíquica, admitiendo la existencia de diferentes centros nerviosos que obran simultáneamente. Igualmente utilizó los fenómenos del sonambulismo para explicar el dualismo que existe en nosotros. Por el celo que desplegó en hacer una observación exacta del *yo* y en completar la observación del *yo* por otros orígenes del conocimiento psicológico, Biran es un precursor de la psicología moderna. Desde su punto de vista se declara categóricamente contra la escuela autoritaria, la cual no

atribuye importancia alguna á la libre espontaneidad del hombre. Sólo profundizando la naturaleza y las leyes de la vida psíquica, se puede encontrar el punto de donde parten los hechos morales y religiosos. Los representantes de la escuela autoritaria, que desechaban en absoluto la naturaleza individual del alma y establecían *ex abrupto* la autoridad como fundamento de toda ciencia, carecían de amor por la verdad y no se habían dejado guiar más que por la necesidad de obrar y de influir sobre los hombres. Y se habían entregado al escepticismo y al materialismo al considerar el alma como absolutamente pasiva y al hacer determinar toda la dirección del exterior por medio de la autoridad. (*Journal intime*, 28 de Julio de 1823.)

En la apercepción inmediata de la actividad del *yo*, Biran encuentra el principio primitivo y fundamental de todo nuestro conocimiento. Por ella, nuestro propio *yo* no se anuncia solamente á nosotros, sino que como la actividad del *yo* choca con una resistencia, tomamos también conciencia de la existencia del mundo material. La actividad del *yo* que percibimos es la acción del alma sobre el organismo, donde hay siempre cierta resistencia á vencer. Biran da así una interpretación espiritualista de la conciencia de nuestra actividad y del obstáculo con que puede tropezar esta misma actividad; eso le da al mismo tiempo una explicación de la oposición que hay entre nuestra voluntad, propiamente dicha, y el carácter involuntario de nuestros estados internos. Sin embargo, no se afilia á la doctrina cartesiana del alma, concebida como substancia: conocemos el *yo* solamente en cuanto fuerza operadora; no puede haber apercepción inmediata de la substancia. La fuerza ó la actividad que sentimos así en nosotros mismos, se convierte para nosotros en el tipo, al cual referimos todos los fenómenos exteriores. En nuestra conciencia del *yo*, aprendemos á conocer los conceptos de fuerza, de causa, de unidad y de identidad, y sólo porque podemos extraer del hecho interno primitivo estos conceptos, que difieren en extremo de los conceptos de propiedades,

estamos en disposición de aplicarlos á los fenómenos de la experiencia. No es ni la percepción exterior ni la autoridad, sino la apercepción inmediata de la actividad inmediata de nuestro *yo*, el fundamento de todo nuestro conocimiento. Por lo que concierne á la realidad de este fundamento, Biran no tiene dudas; sin embargo, la psicología moderna no podrá conceder que haya triunfado del escepticismo de Hume, en cuanto á la posibilidad de una percepción inmediata de la causalidad (1).

Los escritos más importantes de Biran no fueron publicados hasta mucho tiempo después de su muerte. Durante algún tiempo, trabajó en una gran obra que debía abarcar todos sus estudios psicológicos *(Ensayo sobre los fundamentos de la psicología);* pero la situación política le impidió imprimirla oportunamente y más tarde puso á un lado su borrador para trabajar en una nueva exposición *(Nuevos ensayos de antropología).* Las dos obras fueron publicadas en 1859 por Naville (Obras inéditas de Maine de Biran). La razón por la cual rechazaba la primera exposición en sus últimos años, es que había descubierto un yacimiento más profundo del alma que aquellos que había tenido en cuenta en su meditación. Hasta ahora, había descrito las corrientes que, desde el sentimiento vital, se propagan por toda la vida interior, y, por oposición, la conciencia de la energía, en la cual nuestro *yo* trata de salir de la pasividad y de lo involuntario. En la conciencia de la energía, había encontrado estóicamente un asilo contra las inquietudes exteriores é interiores. Pero á la larga, este asilo no le bastó. No le ofrecía ya abrigo suficiente contra la agitación del mundo interior y

(1) Vid. sobre esta cuestión mis *Investigaciones de psicología (Del reconocimiento*, etc.; en la *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftchen Philosophie,* XIV, 3, págs. 293-316).—Cuando Biran habla de sensaciones situadas fuera del *yo,* entiende por *yo,* en primer lugar, lo que en mi *Psicología* (V, B, 5) se llama el *yo* real, la parte central y más activa de mi conciencia. No puede haber sensaciones fuera del *yo* formal, que expresa la conexión y la unidad de la conciencia.

del mundo exterior. Se hizo sentir en él la necesidad de encontrar un punto de apoyo absolutamente firme, de vivir en una preocupación distinta y más elevada que la atención concedida á las disposiciones del sentimiento vital, en el abandono á algo que fuese independiente de la actividad imperfecta del alma, y que, sin embargo, no procede del exterior, sino del interior. Utiliza la distinción hecha por Kant entre los fenómenos y los noumenos, y busca su punto sólido de apoyo en la relación con algo que está situado más allá de todos los fenómenos. Los pensamientos fundamentales del misticismo religioso, que encontró siguiendo su experiencia propia, le aparecen entonces como el puerto seguro, mientras que estudia al mismo tiempo el *Evangelio* de San Juan, la *Imitación de Jesucristo* y las obras de Fenelón, en lugar de Descartes y de Leibnitz, que habían reemplazado de nuevo en su tiempo al estudio de Condillac y de Cabanis. La religiosidad de Biran no tiene ningún carácter confesional. Cree firmemente que el sentimiento religioso no puede ser producto del exterior; este sentimiento debe nacer involuntariamente, y también involuntariamente se forman bajo su influencia las imágenes, en las cuales el alma encuentra expresadas las ideas de lo eterno y de lo infinito. La religión es más bien asunto de sentimiento que de creencia; la creencia está subordinada al sentimiento. Nuestra actividad espiritual tiene por oficio preparar la vida superior, *la vida del espíritu*, por oposición á la vida activa en la voluntad y en la razón, *la vida humana*, la cual es á su vez opuesta á las corrientes del sentimiento vital, *á la vida animal*. Biran califica también esta vida superior de «vida mística del entusiasmo», «el más alto grado que puede alcanzar el alma humana al identificarse, en cuanto está en ella, con su objeto supremo, y al volver así al origen de donde se ha emanado» *(Obras inéditas*, III, págs. 541, 521).

No obstante, se puede notar en el *Diario* de Biran, que su pasión por la observación psicológica y por la reflexión no fué destruida por su adhesión al misticismo. No se cansa

de discutir la cuestión de saber hasta qué punto la explicación psicológica causal puede abarcar los estados más elevados. Tan pronto dice que los que tratan de explicarlo todo por las causas naturales no pueden menos de preguntarse si el estado supremo de calma bienaventurada y de contemplación, en que el alma está en éxtasis y se siente bajo la influencia divina; si este estado mismo no debe explicarse por la actividad de las disposiciones orgánicas, de suerte que la felicidad celeste cedería su puesto á la conmoción y al vértigo, desde el momento en que el estado orgánico se modificase; como declara y da por cierto que la idea ó el sentimiento que tiene el alma de lo perfecto, de lo grande, de lo bello y de lo eterno, no puede provenir de ella misma: las verdades morales y religiosas tienen, según él, otro origen que las verdades psicológicas. (*Journal intime*; 26 de Agosto de 1818 y 19 de Septiembre de 1818.) En las últimas páginas del diario, examina aún en particular la cuestión de saber cómo nuestra propia actividad de pensamiento y de concentración del espíritu puede preparar esta resignación superior en virtud de la reciprocidad continua de acción que se produce en nosotros entre el elemento activo y el elemento pasivo; y á eso se pregunta: ¿cómo distinguir entre lo que brota del fondo mismo del alma á causa de una concentración y lo que es debido á la acción de las fuerzas divinas? Biran no sale de esto; sea lo que sea, á pesar de toda la necesidad que siente de creer firmemente que, si tratamos de penetrar en ella, la verdad también tratará de penetrar en nosotros. (*Journal intime*, Octubre de 1823.)

Sólo un reducido número de personas conocían las ideas de Maine de Biran antes de la publicación de sus obras, que aparecieron en parte mucho tiempo después de su muerte. De este reducido número era en primer lugar Andrés María Ampère, el célebre físico (nacido en 1775, muerto en 1836) que mantenía con él de viva voz y por escrito relaciones muy activas, y encontraba, como él, el punto de partida de la filosofía en la apercepción inmediata de la energía del *yo*.

Ampère reconocía la prioridad de amigo sobre este punto; pero mientras que Biran, durante toda su vida, no hizo más que girar alrededor de este único punto, Ampère trató de dar una teoría detallada de la psicología y de la teoría del conocimiento. El estudio de la filosofía lo ocupaba en alto grado; á más de las lecciones sobre la ciencia de la naturaleza y las matemáticas, exponía también la filosofía. El descubrimiento hecho por Œrsted del electromagnetismo le inspiró la serie de notables investigaciones que han hecho célebre su nombre; pero no renunció á sus antiguas aficiones, y á lo último se ocupaba de estudios sobre la enciclopedia y sobre la clasificación de las ciencias, que llevaron á su *Ensayo sobre la filosofía de las ciencias* (primer volumen, 1834; segundo volumen, con introducciones de Sainte-Beuve y de Littré, 1843) en el cual se expresan muchas de sus más interesantes ideas psicológicas y filosóficas. Más tarde, su correspondencia con Biran y algunos fragmentos de una disertación, á los que su hijo añadió introducción, fueron publicados bajo el título: *Filosofía de los dos Ampère*, por Barthelemy Saint-Hilaire (París, 1866). No hay, sin embargo, muchas huellas de la filosofía del hijo en este libro.

Como filósofo, Ampère es á Biran casi lo que es á Œrsted en cuanto físico. En el descubrimiento de Œrsted, presentaba un ejemplo aislado de una ley universal, y consiguió desarrollarla matemáticamente y demostrarla experimentalmente. El electromagnetismo, ampliado por él, se convirtió en la teoría electrodinámica. La influencia de la corriente eléctrica sobre la aguja imantada le proporcionó la ocasión de descubrir la influencia recíproca de las corrientes eléctricas unas sobre otras, y la influencia de la tierra sobre las corrientes eléctricas. La observación hecha por Biran de las relaciones entre el elemento activo y el elemento pasivo de la vida psíquica inspiró á Ampère dos series de investigaciones. Por una parte, examinó cómo nuestras sensaciones y nuestras representaciones se asocian involuntariamente antes de la actividad consciente é independientemente de ella y, por

otra parte, cómo es posible el conocimiento científico del mundo sobre la base del empleo consciente que el espíritu hace de sus facultades. En las primeras investigaciones suministró interesantes contribuciones á la teoría psicológica de la asociación, en las últimas, á la teoría del conocimiento.

Desde el punto de vista psicológico, Ampère emplea el mismo método que los psicólogos asociacionistas ingleses. No se atiene, como Biran y la mayoría de los demás psicólogos franceses, á una descripción; trata de explicar la formación de los fenómenos complejos de conciencia por la concreción y la combinación de elementos simples. Hay concreción, por ejemplo, entre una sensación de color y una sensación de resistencia, que se alían tan estrictamente que no se inclina á considerar semejantes combinaciones compuestas como sensaciones simples y primitivas. Sólo el análisis descubre que ha habido concreción y que nuestra propia actividad involuntaria y los límites encontrados por ella han desempeñado un papel capital. Otro ejemplo de «concreción» nos ofrece el reconocimiento, en el cual la sensación presente de un objeto se funde con la reproducción de una sensación anterior. Ampère explica aún por el mismo proceso el fenómeno siguiente: cuando durante la ejecución de una ópera tiene uno el texto delante de sí, se pueden oir inmediatamente las palabras, mientras que no se las podría oir sin el auxilio del texto. Las palabras leídas y las sobreentendidas se funden inmediatamente (1). Semejantes explicaciones hacían atractivas las lecciones de Ampère sobre la psicología, como lo atestigua Sainte-Beuve.

---

(1) Véase sobre los fenómenos de concreción la *psicología de los dos Ampère*, pág. 310 y siguientes; *Essai sur la philosophie des sciencies* (1834), pág. LVIII y siguientes. Bertrand (*La psychologie de l'effort*, pág. 62) emplea el término de *concreción* de una manera inexacta, hablando de una asociación entre dos ideas diferentes: Ampère designa esta clase de asociaciones con el nombre de *conmemoración*. Cuando reconozco un árbol, es una concreción; cuando veo el árbol y pienso después en el perro, que la vez anterior está acostado al pié del árbol, es una

En el hecho fundamental mismo sobre el cual estaba de acuerdo con Biran, la apercepción inmediata de la actividad del *yo*, Ampère hace una distinción en la cual Biran no quería convenir. Distingue entre la percepción del yo (autopsia, es decir, reautopsia) (y más tarde: emestesia) y la sensación muscular, demostrando que tenemos aún esta última sensación cuando otro mueve nuestro brazo ó nuestra pierna. En el movimiento efectuado por nosotros, la apercepción del yo es el fenómeno que contiene la causa; la sensación muscular es el fenómeno en el cual aparece el efecto. Precisamente porque la sensación muscular puede ser igualmente producida por otro, descubro que en ciertos casos soy yo mismo la causa. En esta experiencia se me revela entonces claramente la relación de causalidad. No la he dado inmediatamente más que en mi propia actividad, y por esta razón concibo cualquier otra actividad por analogía con ésta. Con la apercepción inmediata, á la cual se atenía Biran, coopera, según Ampère, la facultad de percibir relaciones, la facultad de conocimiento propiamente dicha. Por medio de ella, concebimos las relaciones de causa y de efecto, entre puntos del espacio y del tiempo, etc. Y solo por medio de esta facultad podemos conocer más que simples fenómenos. Ampère cree firmemente que todo lo que se presenta á nosotros es simple fenómeno; está convencido, sin embargo, de que las relaciones recíprocas que existen entre los fenómenos, sin depender de la naturaleza cualitativa de los fenómenos, poseen un valor absoluto *(noumenal)*. Los simples conceptos de cualidad, que resultan de la comparación y de la abstracción, no tienen valor superior á las cualidades sensibles que constituyen su fondo. Pero los conceptos que expresan relaciones puras y especies de coordinación, tales como la causalidad, el nú-

---

conmemoración. Lamento que la exposición de Ampère me haya sido desconocida cuando escribí el capítulo sobre el reconocimiento inmediato en mis *Investigaciones de psicología;* pero tengo gran placer en ver qué concordancia precisa hay entre su concepción y la que yo he desarrollado.

mero, el tiempo y el espacio, tienen un valor absoluto y constituyen el puente por el cual nuestro conocimiento pasa del mundo de los fenómenos al de los noumenos. En este punto, Ampère se declara categóricamente contra Kant, á quien admira de ordinario en extremo. No menos resueltamente se opone á Reid, que admite una percepción inmediata de la realidad exterior, confundiendo así, según Ampère, una «concreción» con una sensación elemental. La realidad noumenal (la materia en sí como causa de las impresiones sensibles, el alma en sí como causa de nuestra propia actividad, Dios como causa de todas las cosas), no la descubrimos más que por medio del razonamiento y bajo la forma de la hipótesis. No percibimos inmediatamente más que fenómenos; pero las relaciones de los fenómenos que vemos, que son independientes de las propiedades, son igualmente válidas para los noumenos. Por relaciones, Ampère entiende aproximadamente lo que Bayle y Locke llaman las cualidades primarias.

Biran se inclinó primero en esta cuestión á la concepción de Reid. Cuando su amigo en filosofía le hubo inducido con interés á estudiar á Kant, se hizo más kantiano de lo que Ampère deseaba. En contra de la teoría de las relaciones de este último, sostiene (en una conversación mencionada en el *Diario íntimo*, 30 de Octubre de 1826) que es difícil de efectuar el tránsito de la conciencia de nuestra propia actividad (el hecho fundamental, según Biran) á la afirmación de las causas exteriores. Hay en eso, según Biran, un abismo que ningún análisis y ninguna inducción pueden hacernos atravesar. De que yo no soy la causa de un estado pasivo de mi *yo*, no puedo deducir que hay necesariamente una causa que produce todo lo que yo no hago. Nosotros mismos somos causas: por eso es muy natural para nosotros concebir las demás cosas como causas; ¡pero eso no es una prueba! Si Ampère pensaba que el valor absoluto de las relaciones está probado por el hecho de que todos los razonamientos que sacamos de nuestras teorías de las relaciones están ratificados

por la experiencia, Biran replica (en una carta que no ha sido aún impresa y que ha sido utilizada por Bertrand, *La psychologie de l'effort*, pág. 188): «¿Qué experiencia nos enseñará si los modos de coordinación de los fenómenos están absolutamente en las cosas ó solamente en el espíritu que percibe? Esta duda de la reflexión ¿puede jamás aclararse por ninguna experiencia exterior? ¿y no concuerda igualmente con los fenómenos una ú otra alternativa?» A eso, Ampère no ha podido dar respuesta satisfactoria por medio de su teoría de las relaciones (1).

En su concepción del mundo, Ampère es cartesiano. Divide las ciencias en cosmológicas y en noológicas, comprendiendo las primeras los fenómenos de la materia, y las segundas los fenómenos del espíritu. Las ciencias noológicas no deben estudiarse hasta después de las ciencias cosmológicas, primeramente porque éstas nos demuestran el uso de las facultades humanas en vista del conocimiento del mundo, y porque explican así la naturaleza de estas facultades, y además, porque el conocimiento del mundo que dan especialmente de la naturaleza física del hombre, tiene su importancia para comprender las facultades intelectuales y morales del hombre. En lo que atañe al detalle de la clasificación de las ciencias de Ampère, es muy complicada y no puede compararse, por la simplicidad y la claridad, con la que establecía, casi al mismo tiempo, Augusto Comte. Pero hay una multitud de notas interesantes en su *Ensayo sobre una filosofía de las ciencias*, y si hubiese podido poner en ejecución su proyecto de dar, no sólo una clasificación, sino también una exposición de las verdades, de los métodos, de los problemas y de las hipótesis más importantes en los diferentes dominios, está fuera de duda que un pensador doblado de un in-

(1) Ampère agranda además la diferencia que hay entre su teoría y la de Kant, cuando hace decir á este último que las relaciones, las formas de coordinación, no tienen absolutamente relación alguna con las cosas en sí. Véase, por el contrario, este mismo volumen, pág. 61 y siguientes.

vestigador tan distinguido, hubiese dado una obra de gran alcance y un interesante correctivo al sistema de Augusto Comte. En la misma época, aproximadamente, que Ampère y Comte, la matemática Sofía Germain (nacida en 1776, muerta en 1831) se ocupaba, igualmente, de ideas sobre la evolución de las ciencias en su relación con la medida de la verdad, que se encuentra en la naturaleza del conocimiento humano. Bajo la influencia visible de Kant, demuestra que, en razón de la naturaleza de nuestra conciencia, sentimos la necesidad de establecer unidad, orden y encadenamiento, necesidad que nos guía, no solamente en la investigación científica, sino también en el terreno moral y estético. Su obra de filosofía, *Consideraciones generales sobre el estado de las ciencias y de las letras en las diferentes épocas de su cultura* (publicada en 1883, y publicada de nuevo en 1879 por Stupuy, en las *Obras filosóficas de Sofía Germain),* tiende á demostrarnos que un solo é idéntico tipo nos guía en ciencia, en moral y en arte. No hay más que un solo tipo de lo verdadero. En la moral, la ciencia, la literatura y el arte, investigamos siempre la unidad, el orden y la proporción entre las partes de un solo é idéntico todo. El principio de causalidad no es más que una forma particular de este principio universal. Aplicamos el principio de causalidad cuando no vemos en su totalidad el objeto que hay que estudiar. Se nos muestra en el estado de fragmento, y preguntamos qué unidad lo comprende. Lo vemos en el estado de parte y buscamos el todo al cual pertenece. Esta necesidad de unidad y de totalidad ha hecho nacer audaces sistemas, ha llevado al uso arbitrario de la analogía y á las hipótesis de causas místicas. Pero ha producido así una multitud de ideas afortunadas, y el progreso de la ciencia viene de lo que es viviente. De él depende el encadenamiento en la historia de la ciencia. Pero poco á poco se aprende á reemplazar los sistemas por los métodos, y á preguntarse *cómo* y *cuánto* en lugar de *por qué*. En lugar de crear el mundo conforme á los caprichos extravagantes de su imaginación, el hombre aprende á inquirir el en-

cadenamiento real del mundo, y si se consigue, poco á poco, encontrar de esta manera una gran unidad de todas las cosas, la imaginación recobrará, bajo cierta forma, lo que ha perdido cuando sus imágenes atrevidas han sido desechadas por la imaginación crítica.

Mientras que en los gabinetes de estudios filosóficos de un Biran y de un Ampère, se desarrollaba un pensamiento que llevaba más allá del sistema reinante de Condillac, éste fué suplantado en la enseñanza filosófica á la aparición de Royer-Collard y de Víctor Cousin. Las lecciones de Royer-Collard en la Sorbona (1811-1824), introdujeron á Reid como filósofo clásico en Francia. Concedía gran valor á la investigación psicológica concebida en el sentido de la escuela escocesa, y oponía la importancia de la concepción instintiva y de la convicción moral inmediata, á la manera de ver limitada y á los análisis absolutos de la ideología. Eso no era á propósito para favorecer la concepción clara de los problemas; con demasiada frecuencia, un llamamiento al sentido común debió reemplazar á los argumentos. Se inauguró, sin embargo, una nueva tendencia; la vista se abrió á aspectos de la vida moral, que la escuela que había reinado hasta entonces había relegado en la sombra. La personalidad considerable de Royer-Collard, prestaba á su aparición como filósofo una autoridad particular. Su sucesor, Cousin (nacido en 1792, muerto en 1867), era un orador inspirado y poseía en alto grado el don de excitar el interés de la juventud. Muy joven aún, compartía las esperanzas de la juventud; esperaba que con la libre constitución y después de la caída del despotismo militar, vendría una era brillante para la vida del espíritu francés. Su enseñanza tenía un carácter claramente histórico. Él fué quien introdujo en Francia la historia de la filosofía en la enseñanza universitaria. Había tomado sus opiniones filosóficas, ya de los escoceses y de Royer-Collard, ya de Biran y de Ampère, en cuyas reuniones filosóficas tomaba parte. Biran veía que Cousin «cazaba en sus tierras»; pero creía tener su parte del botín, diciéndose que

la enseñanza de Cousin crearía una corriente favorable á su gran obra de psicología, cuando se publicase (lo que desgraciadamente no se llevó á cabo hasta treinta años después de su muerte). Cousin combinó la teoría de Reid sobre la percepción inmediata de la realidad absoluta con la doctrina de Biran sobre la conciencia de nuestra propia actividad y con la teoría de Ampère sobre las relaciones absolutas. Y añadió aún más tarde la teoría de Schelling y de Hegel sobre la razón absoluta. Viajando por Alemania, había tenido conocimiento de la filosofía especulativa alemana, después que la obra de Madame de Stäel, *De l'Allemagne*, hubo dado una idea general de la filosofía alemana desde Kant. La filosofía de Cousin se convirtió en un eclecticismo que tomaba de los diferentes sistemas lo que, según todas las apariencias, tenía un valor durable: los sistemas son todos incompletos, pero ninguno de ellos es absolutamente falso. Lo que debía determinar la elección, fué primero la percepción psicológica, con areglo al modelo de Reid y de Biran; luego la razón universal de Schelling y de Hegel, y, durante la última parte de la carrera de Cousin (cuando, después de la Revolución de 1830, llegó á ser el jefe oficial de la enseñanza filosófica en Francia), fueron los principales dogmas de la religión natural y del espiritualismo cartesiano. La osadía y el entusiasmo de que dió pruebas á su primera aparición (1) como profesor de

(1) Jouffroy da una característica interesante de la primera lección de Cousin como profesor de filosofía en sus *Nouveaux melanges philosophiques* (2.ª edic., págs. 85-96).—Renán se ha expresado como sigue (*Feuilles detachées*, 4.ª edic., 1892, págs. 298 y siguientes), sobre Cousin y sobre lo que le debe: «A través de una multitud de defectos, ¡qué elevado sentimiento de lo infinito! ¡qué exacta noción de lo espontáneo y de lo inconsciénte! ¡qué acento religioso, no oído desde Malebranche, cuando habla de la razón! ¡Qué bien se comprende que hombres como Jouffroy conservasen vestigios de esta primera enseñanza! Yo conocí el curso de 1818, bajo las umbrías de Issy, hacia 1892. La impresión sobre mí no pudo ser más profunda. Tengo la conciencia de que muchos ángulos de mi espíritu vienen de ahí... Cousin ha sido, no uno de mis padres, sino uno de los excitadores de mi pensamiento.»

filosofía, fueron amenguados por sus estudios históricos y por su situación oficial. Renán, que por lo demás ha declarado en términos vehementes, mucho después de la muerte de Cousin, lo que le debía, le ha citado con justo motivo como un ejemplo que demuestra que no es bueno para la filosofía obtener una victoria demasiado completa. Hay que agregar que la victoria era puramente exterior. Napoleón había visto con júbilo el advenimiento de Royer-Collard; la Monarquía de Julio sostuvo á Cousin.

La obra más importante de Cousin es: *De lo verdadero, de lo bello y del bien,* lecciones dadas en 1818, publicadas veinte años más tarde en su forma original por Garnier, pero que fueron mutiladas en las ediciones siguientes por el mismo Cousin, á quien molestaban ahora sus herejías de juventud. Esta obra fué la que produjo tal efecto sobre Renán. Hay que buscar, además, sus ideas en los prefacios de los cinco volúmenes de los *Fragmentos filosóficos,* donde trata asuntos de la historia de la filosofía. En el prefacio al primer volumen (1826), expone su teoría característica de *«la razón impersonal»*, en la cual combinaba á Reid, á Ampère y á Schelling. Con el auxilio del método psicológico y profundizando la observación del *yo*, cree haber llegado á un punto que no ha alcanzado Kant mismo; punto en que desaparecen la subjetividad y la relatividad aparentes de los principios necesarios, porque un apresamiento involuntario de la verdad se revela como fundamento de toda reflexión lógica y de todo establecimiento de conceptos necesarios. Sólo al convertirse en objeto de reflexión, se hace subjetiva la razón; en sí, es una luz que ilumina el alma de todos los hombres, como una revelación universal, independientemente de todas las diferencias de personas.

Cousin declaraba que se apoyaba en la observación psicológica, mas pronto se elevó por encima de ella en las alas de la retórica y de la imaginación; Teodoro Jouffroy (1796-1842) sentía, al contrario, un interés mayor y más desinteresado hacia la investigación psicológica. Es cierto que perse-

veró exclusivamente en la observación del *yo* y que desdeñó las otras fuentes de conocimiento psicológico, distinguiendo de una manera rigurosamente especialista entre la psicología y la fisiología, como dos ramas que no tienen nada de común entre sí. Pero era para él una grave cuestión (y de ello dan fe toda una larga serie de investigaciones) hacer luz sobre las relaciones entre la observación del *yo*, por una parte, y la ciencia de la naturaleza y la filosofía especulativa, por otra. No poseía la virtuosidad romántica peculiar en Cousin de tender puentes sobre abismos. Su filosofía había brotado de su necesidad puramente personal de poner claridad en su conocimiento, desde que había visto que, después de una encarnizada lucha, las ideas teológicas habían perdido su valor para él. Pero al revelar un interés muy personal, su pensamiento no le decide á dejarse arrancar una concesión ó á acomodarse á soluciones que no le satisfacen plenamente. Prefiere hacer una pausa y reconocer que la solución del problema es imposible. «Hay dos maneras, dice, en una de sus lecciones (*Melanges philosophiques*, tercera edición, página 350 y siguientes), de que el hombre pensante pueda procurar á su alma la paz y la calma á su espíritu; la una consiste en poseer ó, al menos, en creer poseer la verdad sobre las cuestiones que interesan á la humanidad; la otra consiste en reconocer resueltamente que esta verdad es inaccesible sin saber por qué lo es. Como los hechos que podemos observar son limitados, las conclusiones que podemos sacar de estos hechos lo son igualmente. La ciencia tiene así su horizonte, más allá del cual no puede ver nada; su tarea es fijar poco á poco este horizonte. En esta extrema frontera de su imperio debe separarse de la poesía, única que es capaz de ir más lejos. Tiene el deber de separarse de ella en obsequio á la humanidad, á la cual tiene la obligación de descubrir la verdad, y que con demasiada frecuencia ha sufrido de haber esperado y buscado la verdad allí donde le era y le será siempre inaccesible.» Más bien á causa de la actitud viril que tomó enfrente de los problemas, que á causa de su manera de tra-

tarlos en el detalle, es Jouffroy una hermosa é interesante figura en la historia de la filosofía francesa. Cuando indica resultados determinados, van en el sentido del eclecticismo fundado por Cousin. En una disertación de juventud (1825) llegaba á creer que, habiendo cesado ahora de jurar por Condillac, la filosofía francesa, al buscar por todas partes la verdad y al sumergirse en la naturaleza humana que es, en realidad, filosófica, sería capaz de preparar en la calma un tratado de paz entre todos los sistemas, que acaso sería firmado en París. Pero hay más lugares donde se debe buscar la verdad de los que creía el eclecticismo, y la naturaleza humana es demasiado vasta para dejarse encerrar en el cuadro del eclecticismo, aun cuando éste se elabore con tan buena voluntad como lo hizo Teodoro Jouffroy. Por eso se esperará aún durante mucho tiempo un tratado de paz filosófica.

c)—*La escuela social.*

Cuando Damiron, discípulo de Cousin, publicó en 1828 una obra sobre la filosofía francesa en el siglo XIX, presentaba el eclecticismo como si fuese la unidad superior ó el justo medio en la Escuela de Condillac por una parte, y la Escuela teológica por otra. La labor del pensamiento propia de Biran y de Ampère, que iba más allá del eclecticismo, no había salido á luz. En la segunda edición (publicada el mismo año), tuvo, sin embargo, ocasión de hacer mención de las ideas de Saint-Simón y de Augusto Comte, aun confesando no poder apreciar bien su importancia. En esta época solo se habían publicado los primeros escritos de Comte. La carrera de Saint-Simón estaba, por el contrario, terminada. Estaba depositada la semilla de donde debían salir el socialismo moderno y el positivismo.

Saint-Simón (por su verdadero nombre Claudio Enrique de Rouvroy, Conde de Saint-Simón), era más bien periodista y reformador social que filósofo. Pero adquirió una significación en la historia de la filosofía por su viva convicción de que no será posible una nueva organización de la sociedad si no

llega á prevalecer una nueva concepción del mundo. Y esta nueva concepción del mundo, está convencido de que no puede erigirse más que sobre el fundamento de las ciencias positivas. Saint-Simón mismo no había recibido educación científica. Joven aún (había nacido en 1760), tomó parte con bravura en la guerra de independencia de los Estados Unidos. Más tarde se metió en empresas industriales, renunció durante la Revolución á su rango de aristócrata, se puso á especular en los bienes nacionales y se presentó en el mundo como «gran señor *sans-culotte*». Bajo el terror fué encarcelado, pero le puso en libertad la caída de Robespierre. Utilizaba su fortuna (toda la que poseyó), no solo en hacer grandes gastos, sino también en preparar la reforma científica y social, que meditaba desde su juventud. Se rodeaba de los hombres de ciencia que salían de la Escuela politécnica y de la Escuela de Medicina para instruirse de manera que pudiese escribir una Enciclopedia de las ciencias. Abrumado por la pobreza, no pudo renunciar á sus proyectos; por el contrario, trabajaba con más ardor que nunca. Sabía á maravilla atraer hacia sí espíritus eminentes y hacerlos trabajar con él y por él. Agustín Thierry y Augusto Comte fueron durante algún tiempo sus secretarios y colaboradores, y se intitulaban con arrogancia sus discípulos hasta el día en que sus direcciones les separaron. En su primer período, Saint-Simón había colocado en primera fila la creación de una nueva enciclopedia, creyendo que no se podía elaborar catecismo nuevo más que sobre esta base; pero después de los disturbios de 1814-1815 se figuró poder proceder directamente á la nueva organización de la sociedad humana. Esta tenía por principal carácter hacer pasar al primer término la vida industrial y económica, mientras que el sistema político propiamente dicho no ocupaban más que una posición subordinada. En lugar de los nobles y de los jurisconsultos, eran grandes industriales y hombres de ciencia los que debían ponerse al frente de la sociedad. El último objeto debía ser la elevación intelectual y económica de la clase obrera, la clase que sufre más. Mien-

tras que, después de la Restauración, se perdía Francia en luchas constitucionales y parlamentarias, Saint-Simón declaró que se trataba de rejuvenecer la sociedad: la forma exterior del gobierno es indiferente; por lo demás, el gobierno no es más que un mal necesario. El móvil director que debía hacer obrar á la sociedad nueva, fué primero para él la inteligencia de la armonía de los intereses, aproximadamente como Helvecio y más tarde Bentham la concebían. Pero en sus últimos años se apoyó en la filantropía; quería fundar un nuevo cristianismo, consistente en que la vida terrestre debía ser vivida por sí misma y no transformada en medio de preparar una existencia suprasensible. El derecho de propiedad individual no puede basarse, según él, más que en la utilidad universal que ofrece esta institución, pero no en las pretensiones de cada persona en sí. Se trata ahora de asociarse y de explotar la tierra. Son las cosas, y no los hombres, las que deben ser gobernadas. Como sus discípulos han declarado más tarde: en lugar de explotarse recíprocamente, los hombres debieran explotar el globo. El Estado debe unir las fuerzas humanas para poner en práctica grandes trabajos, tales como construcciones de canales y caminos, desecamientos, desmontes, etc. Saint-Simón murió en 1825, rodeado de un pequeño círculo de partidarios.

A causa de su programa político, Saint-Simón estaba en oposición con los dos partidos que se disputaban en esta época, los liberales y los legitimistas; en el dominio de las ideas, estaba en oposición, tanto con la escuela teológica como con la filosofía del siglo XVIII. Hay que ver de qué manera concibe y juzga la Edad Media ya en sus obras de 1807 y de 1813. La Edad Media es para él un gran período orgánico. El mundo civilizado estaba cimentado por la fraternidad y por una fe común. Los sacerdotes no eran charlatanes, como creía Voltaire, sino la parte más adelantada de la nación. Desde que el sistema medioeval ha sido víctima de la crítica y de la Revolución, vivimos en un caos moral y social. La negación y el egoismo prosperan. Importa realizar un

nuevo período orgánico, y la fuerza moral que debe producirlo no puede ser otra que la ciencia positiva que se trata de reducir á sistema. El amigo de Saint-Simón, el doctor Burdin, emitió, en una conversación que mantuvieron juntos sobre el desenvolvimiento de las ciencias, ideas que fueron adoptadas por él y encierran interesantes orientaciones hacia el positivismo. Todas las ciencias (se dice allí) han comenzado por fundarse sobre un reducido número de experiencias, y tienen, por esta razón, durante su primer período, el carácter de conjeturas, y muchas veces de conjeturas fantásticas. La astronomía ha comenzado por ser astrología; la química por ser alquimia. A medida que la experiencia progresa, las ciencias pasan de la forma conjetural á la forma positiva. Las matemáticas, la astronomía, la física y la química han alcanzado ya la forma positiva: la fisiología y la psicología están ya cerca de ella. La filosofía acabará también por llegar á ser ciencia positiva; si existe aún tal diferencia entre las ciencias generales y las ciencias especiales, eso proviene de la imperfección de las ciencias particulares. Conforme á esta idea de la historia de las ciencias, Saint-Simón concebía la esperanza de ver formarse una nueva concepción del mundo sobre una base puramente científica. Fué el primero en emplear la expresión de *filosofía positiva*. No se sobrepuso á esta idea general por no ser hombre que pudiese ejecutar un trabajo considerable y seguido. Y, sin embargo, señala una fecha decisiva. Al reconocer que la Edad Media es un período particular de la civilización, revela un sentido histórico que era raro dada su condición. Así le es posible concebir la historia como un proceso de desenvolvimiento continuo. Mientras que para la época de la *Aufklarung*, la Edad Media era una interrupción voluntaria del progreso, aparecía ahora como un período de organización moral y social después del período de descomposición anterior. Tocábale el turno á la era que siguió á la Edad Media de ser considerada como un período de descomposición. La crítica y el liberalismo no son para Saint-Simón más que medios

de deshacerse del sistema aviejado; no son un sistema nuevo. Este sistema iba solamente á desarrollarse más tarde, y tenía su convicción de que eso no podía efectuarse más que sobre el fundamento de la ciencia experimental. Llegará una época, pensaba, en que la humanidad erigirá su fe y su moral sobre la experiencia y sobre la ciencia. Sólo por este medio podrá formarse una nueva concepción integral de la existencia, alrededor de la cual todos podrán agruparse, de manera que la vida pueda ser de nuevo vivida con todas las fuerzas reunidas.

La escuela de Saint-Simón ha generalizado esta teoría del maestro, y distingue en el conjunto de la historia universal entre los períodos críticos y los períodos orgánicos. Tal convicción se presenta en Kant y en Fichte, y ya en Rousseau. Era muy natural que semejante concepción apareciese en un siglo que había visto á la crítica derribar el viejo edificio de la fe y de la sociedad, sin que fuese capaz de crear una organización nueva y de abolir la necesidad de esta organización. A pesar de todo lo que Saint-Simón tenía de charlatanesco, ha revelado una opinión histórica exacta sobre un punto capital y ha sentido la necesidad moral y social de su época. Eso es lo que explica que haya tenido entre sus discípulos un gran historiador y un gran filósofo.

No se encuentran en Saint-Simón más que los elementos del socialismo. Estos elementos se desarrollaron en su escuela (1), que transformó tanto su doctrina que él no la hubiera

---

(1) Véase sobre las relaciones de Saint-Simón con su escuela á Paul Janet: *Saint-Simon et le Saint-Simonisme;* París, 1878 Para caracterizar á Saint-Simón, me apoyo en particular en Jorge Weill: *Saint-Simon et son œuvre;* París, 1894; y en Adam: *La philosophie en France* (Primera mitad del siglo XIX); París, 1894. Sobre las relaciones de la Escuela politécnica con el Saint-Simonismo, vid. Pinet: *L'Ecole polytechnique et le Saint-Simonisme.* (*La Revue de Paris*, 15 de Mayo de 1894). Mientras que las obras de Saint-Simón son incoherentes y parten sin cesar de nuevos puntos de vista, su escuela ha producido un desenvolvimiento seguro de su doctrina, es decir, la *Doctrina de Saint-Simón* redactada por Hipólito Carnot (1829), que reproduce el contenido de los cursos de Bazard, y que precede en el tiempo

reconocido. Se quería restringir la herencia y cederla al Estado, para que éste repartiese el producto del trabajo, según las facultades y el trabajo de cada uno. La escuela tomó un carácter cada vez más fantástico y utópico. Una nueva jerarquía fué instituída con el «padre» Enfantin á su cabeza; pero la escuela se disgregó cuando Enfantin decretó á los fieles prescripciones concernientes á las relaciones sexuales, que hicieron condenar á los jefes al encarcelamiento. Los elementos reflexivos y críticos se habían retirado ante estas últimas extravagancias. El entusiasmo que había adherido á los saint-simonianos unos á otros:—entusiasmo suscitado por la idea de realizar la dominación entera de la naturaleza por la cooperación de las fuerzas humanas—no dejó, sin embargo, de dar sus frutos. Una gran parte de las vías férreas, de los canales, de las fábricas y de los bancos de Francia, deben su nacimiento á los saint simonianos de entonces. La perforación de los istmos de Suez y de Panamá era una idea sansimoniana. Eran especialmente los alumnos de la Escuela politécnica los que se habían adherido con entusiasmo á la doctrina nueva. Esta Escuela, fundada por la Convención, era el hogar de las ciencias, que, para Burdin y Saint-Simón, se habían hecho ya positivas, y estaban destinadas á

---

al período de extravagancias que produjo la disolución de la escuela. El desenvolvimiento ulterior tomado en la *Doctrina de Saint-Simón* por la teoría de los períodos críticos y orgánicos, fué seguramente debido á la influencia del primer trabajo considerable de Augusto Comte. (*Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad;* 1822); aunque este último se diga discípulo de Saint Simón, se había emancipado por completo. En su autobiografía, Stuart-Mill se expresa de una manera interesante sobre la importancia que ha tenido para él la teoría de los Saint-Simonianos sobre los períodos críticos y orgánicos. Toda esta teoría, como lo hemos demostrado, había sido primero desarrollada por Kant y por Fichte, los primeros pensadores que vieron que la crítica y la revolución había vencido, pero que la historia podía bien no haber dicho aún la última palabra. La misma idea comienza á aparecer en Rousseau y Lessing; además, *La Educación del género humano*, de Lessing, era uno de los libros de cabecera de los sansimonianos.

formar la base de la creencia futura. La filosofía positiva era la filosofía de la Escuela politécnica, mientras que el eclecticismo reinaba en la Escuela Normal (en la que se formaban profesores para los establecimientos de enseñanza superior). El verdadero fundador del positivismo, Augusto Comte, que era él mismo discípulo de la Escuela politécnica, hace alusión en una carta *(Lettres á Valat,* pág. 229) al conflicto sordo é involuntario que dividía á los *normalistas* y á los *politécnicos,* y que era á su juicio una forma particular del conflicto que separaba á la Escuela metafísica y á la Escuela positiva. La filosofía de los politécnicos es la que debía suministrar la contribución más considerable de Francia á la historia de la filosofía en el siglo XIX.

2.—**Augusto Comte.**

a)—*Biografía y característica.*

La formación del positivismo moderno es una consecuencia necesaria de la evolución realizada por las ciencias experimentales durante los últimos siglos, y especialmente, de los progresos enormes efectuados en los dominios de la química y de la fisiología, que los sabios franceses llevaron á cabo á fines del siglo XVIII y al comienzo del siglo XIX. Poco á poco los dominios de la naturaleza habían sido sometidos á los principios y á los métodos científicos que Keplero, Galileo y Newton habían hecho triunfar. Lavoisier y Bichat habían continuado en la química y la fisiología lo que los fundadores de la ciencia moderna de la naturaleza habían llevado á cabo en los dominios de la astronomía y de la física. La cuestión que se plantea es entonces esta: ¿qué importancia tiene todo este progreso para nuestra concepción de la vida y del mundo? El positivismo responde: ¿habría que declarar que los progresos de la ciencia solo deben aprovechar á los especialistas y á los industriales? De que los dominios de la naturaleza han sido sometidos todos á la ciencia experimental, ¿no debe resultar una modificación de la vida de todo el espíritu huma-

no, de la creencia y de la conducta de la vida humana? Hay en el espíritu humano una necesidad involuntaria de aplicar en todo el mismo método y la misma teoría. Ahora bien; si comprendemos la naturaleza por la explicación de sus fenómenos conforme á las leyes demostradas por la experiencia, ¿podríamos, en lo que concierne á nuestra creencia y á la manera con que ordenamos y llevamos nuestra vida, construir sobre una base muy distinta? De hecho, encontramos que la ciencia experimental ejerce siempre una influencia determinante sobre las ideas religiosas y especulativas de los hombres, tanto que se sostiene que éstas han derivado de otro manantial. Cierto grado de positivismo se encuentra en toda concepción del mundo. Pero como todos los dominios de la naturaleza realzan la *ciencia positiva*, es decir, el conocimiento que se apoya sobre hechos y sobre las leyes de estos hechos demostrados por la experiencia, parece haber llegado ahora el momento en que esta influencia no debe ya quedar oculta y restringida; es menester que los hombres no empleen consciente y resueltamente en su concepción de la vida y del mundo más que las ideas que la ciencia positiva puede reconocer y ratificar. Seguramente carecemos aún de una ciencia positiva de la vida del espíritu humano; será la tarea del positivismo fundar una. Si lo consigue ¿qué cosa podría oponerse á la realización del programa positivista? El objeto que Augusto Comte se proponía era doble: hacer de las ciencias morales una ciencia positiva y dar después una exposición sistemática de los hechos principales, de las leyes principales y de los métodos principales de todas las ciencias positivas. Así se establecería el fundamento de la futura concepción del mundo. La época de la teología y de la especulación ha pasado; en lo sucesivo la filosofía positiva queda como la única salvación. En cuanto á los problemas cuya solución no puede encontrarse por medio de la ciencia positiva, desaparecerán poco á poco por sí mismos.

Subsiste siempre, á pesar de todo, una diferencia entre la ciencia positiva y la filosofía positiva. Los hechos individua-

les aislados no pueden, en efecto, como tampoco las leyes especiales, engendrar una concepción del mundo. El espíritu humano busca, como Comte significa expresamente, la unidad de método y de doctrina. La filosofía positiva no se forma más que cuando las positividades particulares se funden en un todo. Se trata ahora de combinar lo positivo con lo universal ó el todo. El positivismo no puede, pues, usar de lo dado tal como se presenta inmediatamente; debe hacerle sufrir una reforma y convertirle en una totalidad. Ahí reside para el positivismo la dificultad; porque al poner esto en obra, habrá que hacer uso necesariamente de hipótesis y de postulados, y la cuestión es entonces saber sobre qué descansa su legitimidad.

Augusto Comte encuentra sus precursores filosóficos en el siglo XVIII. Se apoya sobre todo en Diderot y en Hume, en Kant y en la escuela escocesa. Pero admira á De Maistre y considera la Edad Media como el último período *orgánico* que hemos tenido. Tenía la convicción de que sólo la realización del positivismo en la creencia y en la conducta de la vida nos hará recobrar la unidad y la armonía moral y social, que han sido destruídas por la crítica moderna y por la Revolución. Al entusiasmo por el pensamiento positivo, se agrega en Comte el amor profundo, y al final, místico, de la humanidad; necesidad sentimental que exigía satisfacción con tal energía, que amenazó muchas veces dar al traste con su razón. El fundador del positivismo se sentía pariente espiritual de los místicos de la Edad Media. Y al fin quería establecer una nueva religión, que debía ser positiva en otro sentido que aquel en que se acostumbra á hablar de religión positiva.

La vida de Augusto Comte nos muestra cómo se desarrollaron en él los diferentes motivos que hicieron nacer su obra. Nació el 19 de Enero de 1798, en Montpellier, de una familia de católicos muy estrictos. Según su propia declaración (*Curso de filosofía positiva*, tomo VI: Prefacio personal), tenía apenas catorce años cuando «recorrió todos los grados esen-

ciales del espíritu revolucionario, y sintió la necesidad de un renacimiento universal, político y filosófico». Acaso el rápido desenvolvimiento que le apartó de las ideas de la juventud tuvo por efecto, cuando hubo empleado lo mejor de sus fuerzas en su obra filosófica, hacerle sentir también la necesidad de dogmas definidos y de símbolos determinados. El período de tanteos fué de corta duración, y la experiencia adquirida no bastó para revelarle qué valor puede tener este período para la libertad, la interioridad y la plenitud de la vida personal. Como la mayoría de sus contemporáneos, concibió aversión por los períodos *críticos*. Niño aún, declamaba ya contra toda coacción y contra todo reglamento, pero se sentía lleno de respeto hacia la superioridad intelectual y moral (vid. la característica que da de sí mismo, como joven, en la carta reproducida en la obra de Littré: *Augusto Comte et la philosophie positive*, 2.ª edic., pág. 93). En 1814 entró en la Escuela Politécnica, en París. Posteriormente (véase una carta del 22 de Julio de 1842 á Stuart Mill), consideraba esta Escuela como el primer comienzo de una corporación verdaderamente científica. Comprendía las ciencias que habían llegado resueltamente á la fase *positiva*, y era para él el fundamento necesario de toda enseñanza superior. Además, reinaba entre los alumnos una opinión republicana y una fraternidad que les unían en una fe entusiasta, común en la importancia que sus especialidades podían tener para la marcha de la civilización. Es lo que reclutaba tantos adictos á las ideas de Saint-Simón entre los alumnos de la Escuela. La idea del positivismo se agrandaba, de común, con la idea de la humanidad. El gobierno reaccionario tomó pretexto de la demostración hecha contra un profesor en 1816, para cerrar la Escuela y licenciar á los alumnos. Pero era intolerable para Augusto Comte vivir tan lejos del centro del movimiento. A pesar de la prohibición de sus padres, volvió el mismo año á París para continuar sus estudios. Estudió la biología y la historia para completar la instrucción que había recibido en la Politécnica, y adquirió una base enciclopédica en extremo

sólida. Ganaba su vida dando lecciones de matemáticas. De gran importancia para su desenvolvimiento fué su amistad íntima con Saint-Simón. Escribe á este propósito en una carta de la época (1818): «He aprendido, por esta relación de trabajo y de amistad, con uno de los hombres que ven más claro en política filosófica; he aprendido una multitud de cosas que en vano hubiera buscado en los libros, y mi espíritu ha adelantado más camino, desde ha seis meses que duran nuestra relaciones, de lo que hubiera hecho en tres años si yo hubiese estado solo. Esta tarea me ha formado el juicio sobre las ciencias políticas, y, por contraposición, ha agrandado mis ideas sobre todas las demás ciencias, de suerte que me encuentro con que he adquirido más filosofía en la cabeza, una perspectiva más exacta y más elevada» *(Lettres á Valat*, pág. 37). Comte debía á Saint-Simón, por una parte, la idea de la necesidad de una nueva idea moral para reemplazar á la jerarquía de la Edad Media, que consideraba, igualmente, como una institución admirable para su época; y, por otra, el interés hacia el problema social, al cual se reduce la profunda oposición del militarismo y del industrialismo. En un pequeño tratado de 1826 *(Sumaria apreciación del conjunto del pasado moderno)*, Comte hace datar del siglo XII la descomposición del antiguo sistema social; encuentra los primeros elementos de esta disolución en la manumisión de los bienes comunales y en la introducción de las ciencias positivas en Europa por los árabes. La consecuencia de esto fué que el sistema industrial, fundado sobre el trabajo, ha podido reemplazar poco á poco al sistema territorial, fundado en la conquista, y que la ciencia positiva puede suceder á la teología. Aun cuando Comte hubiese llegado á tales senderos siguiendo su propia dirección, su relación con Saint-Simón ha debido apresurar su desenvolvimiento, y Comte es injusto cuando consideraba, más tarde, como una desgracia haber conocido á Saint-Simón (1). Sin embargo, los dos hombres

(1) Los discípulos de Comte dan un paso más que su maestro al sostener que es más bien Saint-Simón quien ha aprendido

eran de naturaleza y de pensamiento demasiado diferentes para trabajar mucho tiempo en común. La ruptura se produjo cuando Comte sintió su originalidad propia. En principio estaban en desacuerdo sobre la posición que debía ocupar la ciencia por respecto al trabajo y al *sacerdocio*, proyectado por Saint-Simón en sus últimos años. Como hemos visto, en la última parte de su carrera, éste dejó á un lado la reforma teórica para pasar directamente á la reforma práctica. Comte no se entendía con él en este punto. La última obra en que Comte se dice aún discípulo de Saint-Simón, provocó la ruptura; Saint-Simón protestó contra esta obra, y Comte la publicó más tarde bajo su propio nombre. Esta obra, que tenía por título: *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* (1822), y que se publicó de nuevo en 1824 bajo el título de *Política positiva*, señala la aparición de Comte como pensador independiente. Ve el obstáculo más considerable para el desenvolvimiento de la civilización en la preponderancia progresiva de la tendencia revolucionaria, especialmente en la libertad de conciencia y en la soberanía del pueblo, que son principios críticos, no principios orgánicos. La facultad intelectual necesita formarse un sistema organizado de ideas y reconocer una autoridad racionalmente fundada. Un nuevo sistema social no puede construirse de una vez, debe desarrollarse progresivamente. Es lo que demuestra hasta la saciedad el gran número de constituciones abor-

---

de Comte que viceversa. Littré: *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2.ª edic., pág. 90 y siguientes. Robinet: *Notice sur l'œuvre et la vie d'Auguste Comte*, 2.ª edic., pág. 139. Aun cuando Saint-Simón (lo cual es completamente natural) no deja de haber sufrido la influencia de los espíritus jóvenes y de brillantes dotes que fueron sus colaboradores, es cierto que había desarrollado sus ideas principales antes de entrar en relación con Comte. La prioridad en lo que concierne á la idea de una filosofía positiva, concebida como la nueva fuerza moral necesaria después de los períodos de criticismo y de revolución, no puede ser disputada á Saint-Simón. Jorge Weill (*Saint-Simón et son œuvre*, pág. 205-210), que ha demostrado claramente esto, nota, con razón, que eso no quita en nada á la gran importancia de Comte.

tadas de la historia reciente de Francia. La condición fundamental de la cooperación con la mira de un fin común, es un sentimiento y una opinión común. La antigua sociedad tenía este fundamento común en la teología. Para que la sociedad nueva pueda adquirir una base de este género, es menester crear, previamente, un vasto sistema de pensamiento, que posea una autoridad tan grande como aquella de que están revestidos los resultados de las diversas ciencias en los dominios particulares. Lo más importante de todo es que la política se convierta en ciencia positiva. Se reconocen leyes determinadas para todos los fenómenos en los dominios de las matemáticas, de la física y de la biología; mientras que en el dominio social se piensa aún poder obrar á capricho y se cree, por ejemplo, poder introducir pura y simplemente un sistema social concebido por el espíritu. Esta creencia desaparecerá cuando se reconozca que las relaciones humanas están sometidas á leyes. Y este sistema de leyes es lo que Comte trata de descubrir en el estrecho encadenamiento que existe en todo punto de la historia entre la organización social y el conjunto de la civilización, es decir, entre la organización de la sociedad y el desenvolvimiento espiritual, tal como aparece en la ciencia, el arte y la industria. La civilización proviene á su vez de la necesidad instintiva de perfeccionamiento del hombre (1). Las diversas fases que recorre la civilización las reduce Comte á tres, apoyándose en la historia de las ciencias: estado teológico, estado metafísico y estado positivo; y trata después de demostrar que les corresponden fases determinadas del desarrollo social. Como la *ley de los tres estados* constituye un punto capital de la filosofía de Comte, nos vemos obligados á remitir la explicación al momento en que analicemos esta filosofía.

---

(1) En lugar de la expresión de «perfeccionamiento», Comte prefiere, más tarde (*Curso de filosofía positiva*, 2.ª edic., IV, páginas 262 y 264), emplear el término de «desenvolvimiento», porque la palabra *perfeccionamiento* podría contener una apreciación moral.

Esta obra de Comte excitó un gran interés, tanto entre los políticos y los historiadores, como entre los hombres de ciencia. Guizot, el matemático Poinsot, Alejandro de Humboldt, el duque de Broglie y muchos otros, expresaron su aprobación. Iba tan bien hasta el fondo de las cosas, que se sobreponía á los partidos adversos, aun haciendo justicia á lo que había de estimable en sus tendencias. Pero el verdadero plan de Comte aún no había sido puesto en ejecución. Sólo entonces trabajó en la tarea principal de su vida, que era dar una enciclopedia del contenido y de los métodos de las ciencias positivas. Escribe (1824) á su amigo Valat: «Trabajaré toda mi vida y con todas mis fuerzas en el establecimiento de la filosofía positiva.» Y casi al mismo tiempo escribe á otro amigo (Gustavo de Eichthal) que su verdadera tarea es «una transformación enciclopédica de todos nuestros conocimientos positivos, que deben ser concebidos, en realidad, como una sola musa». Pocos años después exponía por primera vez su *Filosofía positiva* á un círculo reducido, pero escogido, de oyentes, entre los cuales estaban Alejandro de Humboldt, Poinsot, el matemático Fourier, el economista Dunoyer, los médicos Broussais y Esquirol, el ingeniero Hipólito Carnot.

Comte ganaba su vida escribiendo y dando lecciones de matemáticas. Se había casado con una joven parisiense. Sus relaciones parecen haber sido poco afortunadas desde un principio, ya porque los padres de Comte estaban contra esta unión (que, habiendo sido un matrimonio puramente civil, era para ellos una abominación), ya también porque Comte, como se ve por una carta significativa á Valat (16 de Noviembre de 1825), no encontraba en su esposa las cualidades que apreciaba más en una mujer: «la abnegación del corazón y la dulzura del carácter, con el género de sumisión que puede inspirarle el sentimiento de la superioridad moral de su esposo», cualidades que son, sin duda, «muy difíciles de combinar hoy con un espíritu de mujer muy distinguido». Comte desea estas cualidades de tal manera á la prome-

tida de su amigo, que revela claramente que no las encuentra en su propia mujer. Era demasiado independiente para él. Sin embargo, dió pruebas de una gran fidelidad y de una gran energía durante un acceso de enajenación mental que atacó á Comte, probablemente á consecuencia de un exceso de trabajo intelectual. Le pusieron en una casa de salud, y sus padres, que obraban bajo la acción de Lamennais, trataron de aprovecharse de la ocasión, para someterlo á su influencia y meterlo en un convento. Madame Comte, cuyos parientes habían querido ocultar el matrimonio civil, hizo valer sus derechos, y exigió que su marido fuese reintegrado á su hogar, y, á fuerza de cuidados, llegó á restablecer su equilibrio moral, tanto, que pudo reanudar sus conferencias interrumpidas. (Sin embargo, los parientes de Comte, mientras que estaba aún atacado de enajenación mental, consiguieron que se casase por la iglesia, y descargaron así su corazón del pecado mortal que habían cometido consintiendo en el matrimonio civil.)

Entonces transcurrieron para Comte un determinado número de años llenos de actividad y de felicidad, durante los cuales compuso y publicó su obra maestra: *Curso de filosofía positiva* (en seis volúmenes, 1830-42). Meditaba á fondo el contenido de cada volumen, mucho tiempo antes, en el curso de paseos solitarios. Por lo que se refería al fondo, podía remitirse á su memoria, que era excelente. Una vez terminadas las meditaciones, las consignaba por escrito en un tiempo relativamente corto. No concedía gran importancia á la forma. Su estilo es pesado, poco estético; se resiente de repeticiones, y de empleo frecuente de términos técnicos; pero se distingue por la claridad, la solidez y la gravedad, y está señalado por la energía y la seriedad. Muchas veces, especialmente en los tres últimos volúmenes de la obra, que tratan de las ciencias sociales, el torrente de sus pensamientos es tan pujante, que arrastra al lector. Comte trataba de propagar la filosofía positiva en el pueblo dando conferencias públicas. Ya, desde 1820, antiguos alumnos de la Es-

cuela politécnica habían dado en los alrededores conferencias populares. En 1830, Comte y algunos de sus camaradas fundaron la asociación politécnica, que debía obrar en este sentido. Durante una larga serie de años (hasta que el golpe de Estado de 1851 produjo un cambio), Comte daba conferencias populares gratuitas, primeramente sobre la astronomía, luego (desde 1848) sobre la filosofía positiva en general. En un opúsculo, intitulado *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844), ha expuesto las consideraciones generales por las cuales inauguró su curso de astronomía; esta breve obra es la mejor introducción á la filosofía de Augusto Comte.

Comte jamás logró situación oficial sólida. Desde 1830 esperaba obtener una cátedra de la historia de la ciencia positiva, funciones para las cuales era apto en grado supremo; pero la petición que dirigió en este sentido á Guizot, entonces tan poderoso, no tuvo éxito. En sus Memorias, Guizot imputa esta negativa á un olvido incomprensible, como si no hubiese visto jamás á Comte, él, que, durante los años de oposición, después de 1820, había tenido tantas conversaciones con el filósofo y se había encontrado en comunión de ideas con él. Se le negó, igualmente, una cátedra de matemáticas en la Escuela politécnica, aunque había ocupado interinamente ésta un año tan lucidamente, que se atrajo la aprobación universal. Debió contentarse con la posición más modesta de repetidor y de examinador en los exámenes de admisión, en calidad de lo cual hacía excursiones anuales por provincias. Este último puesto, al que era menester ser designado por el Consejo de profesores de la Escuela politécnica, también lo perdió Comte por haber insertado en el prefacio del último volumen del *Curso* un ataque mordaz contra el particularismo y el orgullo de los matemáticos. Ahora, decía, son los biólogos y los sociólogos los que van á estar en la primera fila desde el punto de vista intelectual; acabó la supremacía de los matemáticos, porque los dominios más concretos han sido sometidos al tratamiento de la ciencia positiva. La forma provocadora bajo la cual expresaba esta idea, tuvo por efecto no

hacerlo reelegir examinador, y se vió reducido una vez más á ganarse el pan dando lecciones particulares. Admiradores y amigos de Inglaterra y de Francia (entre los de Inglaterra, hay que citar á Stuart Mill y al historiador Grote; entre los de Francia, al sabio Littrè) aliviaron su situación material creándole una pensión. En su hogar sobrevino, igualmente, una crisis: su mujer separóse de él después de un largo desacuerdo, que fué en aumento. Sin embargo, ella dió continuamente pruebas, de la manera más noble, del interés que tomaba por sus ideas, así como por su persona.

Bajo el peso de todas estas luchas y de las emociones que le causaban, y á consecuencia de la enorme tensión de espíritu en que había estado durante los doce años que trabajó en su obra maestra, tuvo que atravesar una nueva crisis nerviosa, que, sin ser tan violenta como la anterior, era tal que, según su propia frase en una carta á Stuart Mill, había «peligro cerebral» (1). Otras circunstancias contribuyeron además á esta crisis nerviosa y le dieron un carácter particular. Había conocido á una mujer que llegó á ser para él lo que Beatriz fué para Dante; la persona en frente de la cual podía expansionarse por completo la necesidad de ternura que había llevado toda la vida en sí, sin poder satisfacerla en una unión originaria del corazón. Conoció por primera vez toda la profundidad del sentimiento y de la afección, y esta joven, que

(1) Se lee en una carta á Stuart Mill del 27 de Junio de 1845: «La conmoción ha consistido en insomnios tenaces, con melancolía dulce, pero intensa opresión profunda, unida á una extrema debilidad.» Atribuye este acceso á la redacción de su nueva obra comenzada algunos días antes, y agrega: «*El conjunto de mi composición habrá ganado mucho en este período excepcional* en que mi meditación estaba lejos de sentir la atonía de mi movilidad». El año siguiente, después de la muerte de Clotilde de Vaux, confesó que el sentimiento nacido en él hacia ella había contribuído á esta crisis nerviosa. (*Lettres d'Auguste Comte á Stuart Mill*, p. 413 y siguientes.) El marido de Madame Clotilde de Vaux había sido condenado á trabajos forzados á perpetuidad por un crimen deshonroso, pero ella consideraba su unión como indisoluble; así que las relaciones que tuvo con Comte no traspasaron jamás los límites de una íntima amistad.

se llamaba Clotilde de Vaux, siguió siendo para él, cuando vino á morir al cabo de un año, el representante de la humanidad (del mismo modo que Dante veía en Beatriz el representante de la teología). A ella dirigía sus pensamientos de cada día y la «solemne efusión de los sentimientos generosos» que llamaba su oración. Se convirtió en el genio que le inspiró para su segunda gran obra, la cual debía sistematizar los sentimientos, como la primera había sistematizado las ideas. Esta obra se publicó con el título de *Política positiva ó tratado de sociología, instituyendo la religión de la humanidad* (4 volúmenes; 1851-54). En una carta á Stuart Mill (14 de Julio de 1845), Comte declara que la nueva obra, cuyo plan había sido ya concebido más temprano, había tomado su carácter definitivo durante su crisis y en el trascurso de la «meditación excepcional» que causó. Había visto, en efecto, claramente que la segunda parte de su acción filosófica debía distinguirse de la primera en que el sentimiento debía ocupar en ésta el puesto que tenía el entendimiento en aquélla. Estando hecho el trabajo puramente teórico, se trata de hacer aprovecharse de él á la sociedad, y esta tarea consiste esencialmente en sistematizar los sentimientos humanos, lo cual es la consecuencia de la sistematización de las ideas y la base indispensable de la sistematización de las instituciones. Si la nueva obra no había aspirado más que á eso, no hubiera señalado una oposición categórica con la anterior, no hubiera sido más que la continuación, el agrandamiento ó la profundización. Pero en realidad iba mucho más lejos, como el título lo indica ya. Quería fundar una nueva religión. Y mientras la primera obra partía del mundo ó de la naturaleza, y, fundándose en el conocimiento de la naturaleza, quería llegar á la inteligencia del hombre, este método objetivo iba ahora á ceder el puesto al método subjetivo, que, partiendo del hombre, consideraba la naturaleza entera desde el punto de vista humano y consideraba la humanidad misma como «el gran Sér». La nueva religión, de la cual Comte no tardó en considerarse como el gran sacerdote, debía consistir en la profundización

subjetiva de la idea de humanidad y en la abnegación á esta idea. No trataba de renunciar á la filosofía positiva; de su propio fondo debían extraerse los dogmas de la nueva religión, la religión de la humanidad; pero agregó á ello el culto y las prácticas. En su *Catecismo positivista ó sumaria exposición de la religión universal* (1852), ha dado un resumen de lo que la política positiva desarrolla prolijamente.

Este último giro tomado por su pensamiento había sido preparado por lo que llama él mismo «la higiene cerebral». Consistía en abstenerse por principio de toda lectura y en sumergirse únicamente en la redacción de sus obras. Con eso quería evitar los trastornos y poner á salvo la unidad del plan. Antes había emprendido vastos estudios y su memoria fiel le permitió aprovecharse de los materiales agrupados en otro tiempo. Este alejamiento de todo lo que había de nuevo en la ciencia y en la literatura, tuvo por efecto hacer cesar toda discusión real y todo examen crítico de sus propias ideas; así últimamente se engolfaba en la música, en la poesía italiana y española, y en la lectura de la *Imitación de Jesucristo*. Exigía á todo positivista leer cada día al menos tanto de una obra maestra poética como representa un canto de Dante. Consideraba la *Imitación* como un gran poema sobre la naturaleza humana; al leerla reemplazaba á «Dios» por «la humanidad», y de esta manera encontraba en el antiguo libro místico un medio que le permitía penetrar íntimamente en el corazón de la humanidad. Un testigo ocular de los últimos años de la vida de Comte nos pinta todo su sér impregnado de dulzura y de bondad. Sin embargo, había sufrido la desilusión de ver á Littrè, su discípulo más célebre, y á otros más, separarse de él, cuando hubo cesado de ser filósofo para sentirse llamado á ser el gran sacerdote de la religión de la humanidad; como se había separado él mismo de Saint-Simón, cuando éste manifestó semejantes pretensiones. Después de la larga y severa labor de su pensamiento, la necesidad mitológica de la infancia, favorecida por la higiene

cerebral, había salido á luz de nuevo, y solamente unos pocos fieles le siguieron en esta última parte de su camino (1). Sin embargo, la nueva religión de la humanidad tiene sus parroquias y sus templos aquí y allí, en Francia, en Inglaterra, en Suecia y en América. Esta religión sin teología, era un signo característico de la época. Para Comte mismo, es un lugar de reposo, donde su pensamiento recogía el recuerdo de lo más grande y lo mejor que había encontrado en la ciencia y en la vida de la humanidad, y desde donde dirigía una mirada llena de confianza al porvenir que debe esperar el género humano sin cesar en progreso. El amor como principio, el orden como base y el progreso como fin: tal era la divisa de la religión de la humanidad. Augusto Comte murió el 5 de Septiembre de 1857.

b)—*La ley de los tres estados.*

Nuestro conocimiento recorre, según Comte, *tres fases de desenvolvimiento*, que pueden ponerse en evidencia para cada ciencia particular. Cuanto más complicada y compleja es la materia de una ciencia, más tiempo necesitará para recorrer

(1) Entre las dos obras más considerables que se han escrito sobre Comte por sus discípulos, la de Littré sostiene que la importancia propiamente dicha de Comte da fin con la edición del *Curso de filosofía positiva*, mientras que la obra de Robinet considera la *Política positiva* como el fin verdadero y emprende una polémica contra Littrè, á quien considera como un apóstata ingrato é ininteligente. Se deja entender que Stuart Mill no aprobaba más que el primer período de Comte. Su correspondencia finalizó en el momento en que Comte estaba en los umbrales del segundo período. En su obra *Augusto Comte and positivism* (1865), Mill ha enunciado un interesante juicio sobre la doctrina de Comte en los dos períodos. La escisión causada por Littrè se repitió mas tarde en el seno de los positivistas «ortodoxos». Algunos de ellos (Laffite á la cabeza), piensan que el clero positivista debe obrar por la inteligencia sobre el corazón; mientras que otros (el inglés Congrése al frente) creen que el positivismo, como en su tiempo el cristianismo, debe vencer por la sumisión directa á los proletarios y á las mujeres, de suerte que es preciso obrar sobre el corazón sin que sea por la inteligencia. Véase á este propósito á Caira: *The social philosophy and religion of Comte*; pág. 171 y siguientes: Glasgow, 1885.

este trayecto. Son primero las ciencias abstractas las que alcanzan el estadio definitivo; las ciencias concretas llegan á él más tarde. Según la concepción de Comte, ha llegado ahora el momento en que la más concreta de todas las ciencias, la sociología, está á punto de entrar en el tercer estadio. Así está acabado el círculo y es posible dirigir uua mirada retrospectiva.

El primer estado es el *estado teológico*. No disponemos aquí más que de un número muy restringido de observaciones; así que la imaginación desempeña el principal papel. La explicación de los fenómenos de la naturaleza, el lazo que une los hechos dados y del cual el espíritu humano no puede prescindir conforme á su naturaleza, se encuentran en este momento en la intervención de séres personales. Sólo por medio de representaciones de dioses y de espíritus puede el hombre al comienzo hacerse inteligible el mundo. En eso reside la gran utilidad que han tenido estas representaciones para el desenvolvimiento del conocimiento humano. Si el hombre no hubiese dispuesto de estas ideas, y si el deseo de ver reproducida la actividad de estos séres en todos los acontecimientos de la naturaleza no se hubiese manifestado, el mecanismo del conocimiento no se hubiera puesto en movimiento y el embotamiento primitivo hubiera subsistido. El conocimiento que el hombre cree adquirir en este estado es absoluto; no se representa, en efecto, nada más allá de estos séres divinos, y si puede explicar un pensamiento natural por su intervención, no tiene que indagar más. Por eso el hombre no duda de ningún modo, al principio, de la posibilidad de llegar á un conocimiento absoluto. Desde el punto de vista práctico, las ideas teológicas han ejercido una influencia no menos considerable. Han proporcionado un sólido fundamento común á la vida moral y á la vida social. Este momento de la evolución es la época de la autoridad. Los hombres viven en una confianza común en potencias inquebrantables. En política le corresponde la realeza.

El estado teológico comprende una serie de grados. En

el fetichismo, se atribuye directamente á los objetos de la naturaleza una vida espiritual semejante á la vida humana. En el politeismo, el grado más característico del estado teológico, los objetos materiales, están despojados de su vida inmediata, y el origen de sus movimientos y de sus modificaciones se busca en diversos séres, que, la mayoría de las veces, son invisibles y constituyen un mundo superior. En el monoteismo, son aún mayores la distancia y el contraste entre el principio de donde se deriva la explicación y los fenómenos á explicar. Por eso es vago y produce una comunión de ideas mucho más ligeras que el politeismo. Constituye la transición que lleva al segundo estado; *el estado metafísico*. La explicación ya no se encuentra aquí en séres personales, sino en ideas abstractas, en principios ó fuerzas. Reina ahora una tendencia á reducir fenómenos diferentes á un solo principio, tendencia que ya ha conducido en el estado teológico del fetichismo al politeismo, y del politeismo al monoteismo. El estado metafísico continúa esta tendencia, admitiendo tantas fuerzas como grupos particulares de fenómenos hay; así una fuerza química, una fuerza vital, etc. Finalmente, se tiende á reducir todas estas diferentes fuerzas á una sola fuerza primordial, á un solo sér primordial: la Naturaleza; lo cual es un equivalente de la unidad definitiva que el monoteismo ofrecía en el estado teológico. Estos dos primeros estados tienen de común la inclinación á buscar soluciones absolutas. La metafísica, tanto como la teología, quiere explicar la naturaleza más íntima de las cosas, el origen y el destino de todas las cosas, y la manera con que todos los fenómenos se producen. La diferencia se reduce á esto: lo abstracto reemplaza á lo concreto, la argumentación reemplaza á la imaginación. En el segundo estado, la argumentación tiene sobre la observación la preponderancia que tenía sobre ella la imaginación en el primer estado.

Comte concibe esencialmente el estado metafísico como un estado de transición y como un proceso de disolución. La argumentación penetra en el círculo de las ideas teológi-

cas, muestra con el dedo las contradicciones, pone ideas ó fuerzas constantes en lugar de las voluntades caprichosas, pero debilita así la viva impresión y la autoridad de las potencias que se supone que reinan sobre la naturaleza y la vida humana. No puede edificar nada nuevo ni dar tampoco equivalentes reales. Desde el punto de vista práctico, la descomposición se manifiesta por el reinado de la duda y del egoismo. El individuo desata el lazo viviente que le unía con la sociedad; se cultiva el entendimiento en detrimento del sentimiento; en sus últimos años, Comte llega á hablar de la larga rebeldía de la razón contra el corazón. En política, es la era de los pueblos, como el primer estado era la era de los reyes; los jurisconsultos son los hombres directores; se concibe la sociedad como nacida de un contrato, y se construye el Estado sobre el principio de la Soberanía del pueblo.

En el *estado positivo*, la imaginación, tanto como la argumentación, están subordinadas á la observación. Toda proposición establecida versa sobre un hecho, bien un hecho especial, ó bien un hecho universal. La concordancia con los hechos es el único criterio. No es esto decir que se atenga uno á los hechos individuales, aislados. El positivismo está igualmente alejado del empirismo y del misticismo: del mismo modo que no parte de los hechos para perderse en series sobrenaturales ó principios abstractos, no se desparrama en observaciones sin coherencia. Pero en lugar de perquirir *causas* absolutas y de querer sacar de éstas la formación de las cosas, indaga las *leyes* de los fenómenos, es decir, las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados. Sean pensamientos ó sentimientos, ó el choque y la gravedad lo que se trate de comprender, las relaciones bajo las cuales aparecen son lo único que puede fijar nuestro conocimiento. La ciencia se apoya en la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza, que se reveló por primera vez en toda su claridad al pensamiento cuando los griegos fundaron la astronomía matemática, y que se renueva en los tiempos modernos en todos los dominios. Bacon, Galileo y Descartes han emi-

tido este principio, y han quedado por esta razón como los fundadores de la filosofía positiva. Aun cuando las leyes válidas en detalle no se han encontrado, una analogía irresistible nos impulsa ahora á aplicar el gran principio filosófico de la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza á todos los fenómenos y á todos los acontecimientos.

Mientras que los dos primeros estados nos mostraban una tendencia á reducirlo todo en el mundo á un principio único y absoluto, ya se le figurase bajo una forma teológica, ya bajo una forma metafísica (como Dios ó como la Naturaleza), se desprende del carácter de la filosofía positiva que no es posible semejante acabamiento absoluto y objetivo. El principio riguroso que exige que todo sea ratificado por la experiencia no permite reducirlo todo á un solo principio; la experiencia nunca hace más que mostrarnos un encadenamiento limitado, y habrá siempre muchos fenómenos y acontecimientos que no podremos poner en relación con otros. Hay grupos irreductibles de fenómenos (al menos mientras hay ciencias diferentes). Las numerosas leyes no pueden reducirse á una sola. Nuestro conocimiento puede alcanzar solamente una unidad subjetiva, pero no objetiva. La unidad subjetiva consiste en que siempre se aplica el mismo método, lo cual tiene por consecuencia la homogeneidad y la convergencia de las diversas teorías. Subjetivamente, no tenemos, pues, más que una sola ciencia. Pero ésta puede ser también común á todos los súbditos humanos. El método positivo pone la unidad no solo en la conciencia del sujeto aislado, sino también entre los diferentes sujetos, y así la filosofía positiva se convierte en el fundamento intelectual de una sociedad humana. Desde entonces no se produce ya acuerdo entre los hombres más que por objetos que realzan la ciencia positiva, mientras que por otra parte las opiniones difieren en extremo. Mientras reinó sin la competencia intelectual del pensamiento científico, el catolicismo presentaba una sociedad espiritual; que es el tipo de la que producirá un día la filosofía positiva. La filosofía positiva encuentra en la unidad subjetiva, que resi-

de en el concepto de humanidad, el único equivalente posible de lo que era el concepto de Dios para la filosofía teológica y el concepto de naturaleza para la filosofía metafísica.

La unión de la teoría y de la práctica es mucho más estrecha en este estado que en los dos primeros: porque el conocimiento de las leyes de los fenómenos nos permite intervenir en la producción de los fenómenos venideros, y el deseo de estar en condiciones de hacerlo es un motivo que concurre á hacer pasar de los dos primeros estados al tercero. «Saber para prever»: tal es la divisa de la ciencia positiva. Por eso á este estado corresponde la industria en el sentido de explotación de la naturaleza por el hombre. Sin embargo, la observación no debe restringirse aquí á la naturaleza exterior. Cuando se hayan encontrado leyes para los estados y las acciones del hombre, el desenvolvimiento individual y social podrá determinarse por el conocimiento, lo mismo el desarrollo puramente físico.

Comte hace notar (véase, en particular, el *Discurso sobre el espíritu positivo*, págs. 41-44) que todos los sentidos diferentes en los cuales se puede emplear la palabra *positivo*, convienen á la filosofía que llama positiva. Positivo puede significar lo mismo que *real*, y la filosofía positiva quiere, en efecto, apoyarse ante todo sobre hechos. Significa también *útil* por oposición á ocioso, y la filosofía positiva tiende á la mejora de nuestra existencia individual y social, quiere ser más que una simple satisfacción de la curiosidad. Por positivo entendemos muchas veces también *lo que está seguro y fuera de duda*, y es la tarea de la filosofía positiva sacarnos del escepticismo y de los debates continuos de la filosofía anterior. Lo positivo puede además designar igualmente *lo que está exactamente determinado*, y la filosofía positiva quiere sustituir las leyes, las relaciones constantes y definidas á las ideas vagas y variables de los estados anteriores. Por último, se emplea además «positivo» en el sentido de *contrario de negativo*, y eso se aplica al tercer estado, que tiene por objeto organizar, mientras que el segundo estado señala, esencial-

mente, un proceso de disolución. Seguramente la filosofía positiva no tiene que dar las explicaciones con que se contentaba la filosofía teológica; pero no les hace directamente la guerra. Hasta confiesa que es tan imposible alegar una prueba que tienda á rechazar los séres en los cuales se creía en la filosofía teológica como producir una que demuestre su existencia. Nadie ha dado jamás la prueba de que Apolo ó Minerva no existan; la creencia en los dioses ha desaparecido desde el momento en que no concordaba con el conjunto de la situación espiritual. La filosofía positiva, no sólo no entabla polémica contra la filosofía teológica, sino que trata de hacerle justicia plenamente, examinando históricamente las condiciones de su formación y juzgando su influencia sobre el progreso humano. Semejante inteligencia era imposible en los estados anteriores, porque una teoría absoluta tomaba la contraria de la otra y cada sistema particular consideraba como deber suyo aniquilar á los demás.

No hay más que una sola particularidad del estado positivo que no esté contenida por sí misma en la palabra «positivo»; es ésta: sustituye en todo lo relativo á lo absoluto. Pero este carácter relativo es, según Comte, una consecuencia necesaria de los otros atributos distintivos de la filosofía positiva. Cuando ésta establece la ley en lugar de la causa, se detiene ante una simple relación. Pregunta: ¿cómo?; pero no: ¿por qué? No indaga la producción interna de las razones primeras. Además, las leyes particulares no pueden reducirse á una ley única, y, en todo caso, subsiste siempre esta relatividad, que proviene de que contemplamos el mundo desde el punto de vista del hombre. Todo conocimiento supone una oposición entre el individuo y el mundo exterior. Así, Kant ha distinguido, con razón, entre lo subjetivo y lo objetivo, y merece una admiración eterna, porque con esta distinción ha puesto fin á la filosofía absoluta, aun cuando su pensamiento no fuese bastante positivo para impedir á sus sucesores volver á esta filosofía (1). Aunque, para

(1) *Cours de philosophie positive*, 2.ª edic., VI, pág. 612: «Kant

ser conocido, el mundo supone al hombre, puede, no obstante, existir sin él. Y, aun cuando el hombre dependa del mundo, no resulta de él. («El hombre depende del mundo; no resulta de él.» *Catecismo positivista*, segunda edición, página 146.) En vano el materialismo ha intentado abolir la independencia y la espontaneidad de la vida orgánica, exagerando la importancia de la influencia del mundo exterior inorgánico. El dualismo subsiste siempre.

Comte deriva la ley de los tres estados de la historia de las ciencias, es decir, por medio de la experiencia. Pero una vez que la ha establecido, trata de demostrar que puede derivarse de lo que sabemos de la naturaleza del espíritu humano; la inducción está confirmada por una deducción. El espíritu humano no puede, en efecto, existir sin las ideas y los conceptos que pueden realizar una asociación entre los hechos particulares. Antes de poder encontrarse por el examen de los fenómenos, como en el estado positivo, la trabazón de los fenómenos debe encontrarse en las representaciones mi-

---

ha merecido realmente una admiración eterna al intentar por primera vez sustraerse directamente á lo absoluto filosófico con su célebre concepción de la doble realidad, á la vez objetiva y subjetiva, que indica un sentimiento tan exacto de la sana filosofía.» Vid. *Discours sur l'esprit positif*, pág. 24; *Catechisme positiviste*, 2.ª edic., págs. 8 y 150.—Comte ha declarado un día no haber leído jamás la obra principal de Kant. Pero ha conocido muy pronto sus ideas, de segunda mano. En una carta á Valat, del 3 de Noviembre de 1824, declara que en el sistema de Kant hay «muy buenas cosas al lado de una multitud de extravagancias», y niega que la exposición hecha por Cousin de la doctrina kantiana, deba considerarse como válida. Cousin está muy lejos de comprender el alcance de las ideas-madres del filósofo de Königsberg Con todo, hace entrar á Kant en el estadio metafísico, y traza un paralelo entre sus relaciones con la filosofía de Kant y las relaciones de Galileo con la filosofía peripatética.—La única obra que conoció de Kant era la breve disertación *Idea de una historia universal*, que su amigo Gustavo de Eichthal le tradujo y que admiraba en alto grado. Si la hubiese conocido seis ó siete años antes, decía, le hubiera evitado la molestia de escribir sus disertaciones (de los años 1820 y 1822). (Carta á Eichthal, del 10 de Diciembre de 1824). Sobre las relaciones de Comte con la metafísica, véase la interesante discusión: *Bulletin de la société française de philosophie;* Enero de 1903.

tológicas nacidas involuntariamente, ó en las ideas metafísicas resultantes del carácter más abstracto y más constante de estas representaciones. Al mismo tiempo, el espíritu humano tiene tendencia á concebirlo todo por analogía consigo mismo, á atribuir á las cosas su propio sentimiento interno. ¡Procedimiento fácil para encontrar una explicación! Pero si los hombres no tuviesen la seguridad de que la explicación es fácil de encontrar, no se preocuparían por nada del mundo de hacer indagaciones.

Sería interesante hacer una asimilación entre la ley de los tres estados, de Comte, y los pensamientos análogos que se encuentran en Kant, Fichte, Hegel y Saint-Simón, y aun en Rousseau y Lessing ya. Al lado de divergencias características se revelaría, al menos, una concordancia en un punto. Concordarían en decir: que después del período en que la autoridad reina en la teoría y en la práctica, la vida del espíritu humano ha tenido un período durante el cual la crítica, la reflexión y la duda han realizado su obra de descomposición, y que ahora se trata de encontrar un punto de apoyo que forme la base positiva, común á la creencia y á la conducta de la vida. Esa es una gran experiencia histórica, que ha sido formulada por los pensadores en cuestión. Por lo que se refiere á Comte, no bosqueja, á decir verdad, más que el primero y el tercer estado, en rasgos característicos y precisos. Muchas veces se tiene la impresión de que Comte hace, en realidad, remontar al estado metafísico todas las aspiraciones del pensamiento y de la vida hacia las que siente antipatía. Tiene simpatías por el antiguo sistema católico, en el cual ve uno de los productos más maravillosos del espíritu humano, y tiene simpatías por el sistema del porvenir, que sobre el fundamento de la ciencia experimental debe realizar una nueva sociedad espiritual. Miraba con malos ojos el período crítico y revolucionario intermedio, aunque se viese obligado á confesar que había hecho obra indispensable. Los diferentes caracteres del estadio metafísico que cita, no los presenta en un encadenamiento riguroso. Apenas es posible,

especialmente, encontrar una unión entre la tendencia á explicar los fenómenos por la existencia de fuerzas ó de facultades específicas, y la estimación exagerada de la inteligencia ó el predominio del egoísmo. Esta tendencia aparece, en cierto punto, en la historia de cada ciencia particular, y no debe servir para caracterizar el desenvolvimiento colectivo de la humanidad; en todo caso, puede asociarse muy bien al reconocimiento de la significación central de la vida sentimental y de la realidad de los sentimientos simpáticos. La estimación exagerada de la inteligencia se da acaso más bien en los que se dedican á una ciencia especial que en los filósofos especulativos. Al terminar su obra principal, Comte sintió vivamente la oposición en que se encontraba con la cofradía científica, y la expresó tan enérgicamente, que tuvo para él personalmente consecuencias lamentables. Pero no encuentra lugar en la teoría de los tres estados para esta oposición de la filosofía positiva y de la especialización positiva. Y, sin embargo, es una señal característica muy esencial de la época moderna, que la división del trabajo está tan adelantada en el dominio científico, que se hace cada vez más difícil realizar una unidad intelectual, una común concepción del mundo. Hay, ciertamente, en eso, un problema mayor en la historia de la civilización que en ninguno de los inconvenientes que Comte atribuye al estado metafísico. El entusiasmo y la imaginación viva y móvil de Comte fueron causa de que no viese bien eso. El problema de las relaciones de lo positivo y de lo universal, de la posibilidad de adquirir sobre una base «positiva» una concepción total del mundo, no se ha presentado á su mirada con toda la claridad apetecible. Eso consiste, como se verá más tarde, en que su teoría del conocimiento presentaba ciertas lagunas. Así, el estado positivo mismo es bosquejado en diferentes ocasiones de una manera poco clara. Por ejemplo, deja en la obscuridad la cuestión de saber cómo la filosofía positiva nos asocia á los hechos inmediatamente dados. ¿Hasta dónde podemos alejarnos de ellos por el camino de la hipótesis? ¿Qué autoridad posee una

hipótesis que es la consecuencia lógica de experiencias dadas, pero que no puede comprobarse? ¿Qué autoridad posee una creencia que no puede derivarse de la experiencia, pero que no la contradice? Comte pasa por alto cuestiones de este género, que son en extremo importantes para las relaciones de la ciencia y del concepto de la vida.

Comte no establece, á decir verdad, límites absolutos entre los diferentes estados, aunque no da un relieve suficiente á la unidad del pensamiento humano en todos los estados. No pensaba que el estado teológico estuviese absolutamente desprovisto de elemento positivo. La influencia de la experiencia se ha afirmado siempre; pero mientras el círculo de las experiencias fué reducido, esta influencia no ha podido ser capital. No obstante, la fuerza estimuladora de la experiencia es la que se manifiesta en los principios metafísicos. Estos representan, en efecto, grupos de experiencias que se quería sustraer á lo arbitrario mitológico. La metafísica sistematizó, como dice Comte (*Discurso sobre el espíritu positivo*, pág. 36), la oposición de la ciencia naciente contra la antigua teología. El factor positivo había concurrido ya á hacer pasar del fetichismo al politeismo, y del politeismo al monoteismo. Mientras que el *espíritu positivo* no estuvo bien desarrollado era incapaz de formular sus propias tendencias, y empleaba por esta razón la metafísica como órgano. Así el conocimiento avanza por transiciones sucesivas. Comte no esperaba en manera alguna, al comienzo de su carrera, alcanzar la madurez completa y el dominio universal del *espíritu positivo*. Escribe a Valat el 30 de Marzo de 1825: «Aunque yo espero alguna utilidad de mis esfuerzos, no me oculto que no podrían producir en vida ningún resultado sensible, aun cuando determinasen un impulso general en todos los espíritus capaces de participar eficazmente en esta gran obra, lo cual solo el porvenir me lo dirá.» Más tarde, cuando, bajo la influencia de su higiene cerebral y de la profundización mística de sus ideas, hubo perdido toda inteligencia de lo que pasaba á su alrede-

dor, tuvo á este respecto una persuasión cada vez más viva y más móvil.

Comte, ya concediese más importancia al carácter negativo del segundo estado ó á su cualidad de término medio necesario, tenía la convicción de que el combate decisivo en el mundo moral se libraría entre el catolicismo y el positivismo. En diferentes ocasiones manifiesta el deseo, en sus cartas á Stuart Mill, de ver entablarse una discusión directa entre estas dos tendencias, con exclusión del protestantismo, del deismo y de otras formas intermediarias ilógicas. Era para él un signo de la época y que decía mucho, que los católicos viniesen á pedir la libertad de enseñanza, mientras que la escuela «metafísica» (Cousin, Guizot, Thiers, Villemain), exigía la conservación del monopolio de Estado. Las dos escuelas habían renegado así de su principio; la primera, del principio de autoridad; la segunda, del principio de la libertad. Pero tenía la esperanza, si la discusión y la enseñanza se hacían libres, de que los temores de la escuela metafísica se realizasen, mientras que el catolicismo haría frente á un adversario que aún no conocía. Solamente lamentaba que los representantes del catolicismo desde De Maistre se hubiesen hecho más insignificantes. Se explicaba muy bien que las oposiciones se acentuasen cada vez más y que la ortodoxia católica se hiciese cada vez más rígida y sistemática, desde que el movimiento revolucionario había anulado su tendencia á erigir el desenvolvimiento moral y social sobre una base muy distinta que la de la autoridad. Contra estas perspectivas radicales, De Maistre ha enseñado que el ultramontanismo es el único sistema religioso lógico, y ha conseguido destruir el galicanismo, cuya suerte compartirán otras concepciones intermediarias. Así Comte se regocija de ver á su amigo Valat entrar completamente en el catolicismo puro durante una crisis religiosa, sin detenerse en un punto de vista intermediario, aunque en la hermosa carta que escribió á este propósito al mismo Valat (25 de Agosto de 1843), no ocultase sus dudas. Se preguntaba si el catolicismo podía dar ahora la paz

y la armonía que había podido conceder en su era clásica y los que habían poseído el desarrollo intelectual y moral más grande de la época. Señala en particular á este respecto los escrúpulos que le causa el dogma de la condenación eterna de los mismos que practican la moralidad más elevada, pero que rechazan todo artículo de fe, dogma indispensable al conjunto del organismo católico.

c)—*La clasificación de las ciencias.*

Por filosofía, Comte entiende el sistema íntegro de los conceptos humanos. Esta sistematización puede producirse, como hemos visto, de tres maneras. Hasta ahora son los métodos teológico y metafísico los que han reinado; Comte cree ser el primero en emprender la sistematización conforme al método positivo, es decir, conforme al mismo método que aquel según el cual se adquieren los conceptos ó las leyes en las ciencias particulares. La filosofía positiva tiene por objeto agrupar y ordenar las leyes derivadas de los hechos. Al combinar de esta manera lo que aparece diseminado en las diferentes ciencias, trata de remediar los inconvenientes resultantes de la división del trabajo en el dominio del conocimiento. Comte considera como vana la tentativa hecha para reducir todas las leyes particulares á una sola, tentativa que la filosofía teológica y la filosofía metafísica habían llevado á cabo cada una á su manera. Si eso fuese posible, la filosofía positiva llegaría á ser seguramente más perfecta; pero la experiencia se opone á ello, puesto que ofrece diversidades irreductibles. La unidad de la filosofía positiva no consiste en que todas las leyes se reducen á una sola; aparece, al contrario, distintamente en el método común cuya aplicación se revela siempre posible, y que, á despecho de las diversidades irreductibles, deja entrever la homogeneidad de las diferentes clases de los fenómenos. A cada una de estas clases corresponde una ciencia particular, y la clasificación de las ciencias se convierte por esta razón en la tarea más importante de la filosofía.

La clasificación de las ciencias de Comte coloca éstas *según el orden en el cual cada una de ellas ha entrado históricamente en el estado positivo*. En primer lugar, vienen las matemáticas, luego la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología. Este orden nos muestra al mismo tiempo un tránsito progresivo de la *simplicidad* á la *complejidad* de los fenómenos considerados. Cuanto más simple es el contenido de una ciencia, más rápidamente podrá recorrer los diferentes estados; más complicados son los fenómenos que se examinan; más tiempo se necesitará para salir del período de incubación. Por eso la biología y la sociología son las últimas de la serie. Cuanto más sencillas son las relaciones sobre las cuales versa una ciencia, más *valor universal* poseerá, porque las relaciones simples aparecen ya en las relaciones compuestas. Las matemáticas se aplican á todos los fenómenos, y las ciencias más concretas, la biología y la sociología, poseen el *dominio más reducido*. (Comte hubiera podido ver ya las relaciones de la «generalidad decreciente» con la «complejidad creciente» en la regla lógica de las relaciones inversas entre la comprensión de los conceptos y su extensión.) Por último, los métodos de las diferentes ciencias ofrecen también un orden correspondiente. Cuanto más simple y universal es el fundamento de una ciencia, más preponderancia tiene el método *deductivo* sobre el método *inductivo*. Así las matemáticas son la ciencia más deductiva y la sociología la ciencia menos deductiva. En sociología, la demostración de la marcha del progreso histórico es lo que tiene más importancia; una vez explicada ésta por el método inductivo, se trata de deducirla de la naturaleza humana, como el mismo Comte ha intentado al establecer la ley de los tres estados. El fundamento inductivo de las matemáticas es tan sencillo, que muchas veces se le desdeña y se consideran las matemáticas como una ciencia puramente racional. Pero no hay ciencia puramente racional. Las matemáticas mismas son una ciencia de la naturaleza; sus conceptos provienen de la experiencia tanto como los de las demás ciencias. Pero los

hechos sobre los cuales versan las matemáticas son tan sencillos, que pueden considerarse tan fácilmente en la imaginación como en la realidad y se puede hacer abstracción de las propiedades físicas y químicas de los cuerpos. El número, la extensión y el movimiento son propiedades que podemos representarnos tanto en un ambiente indeterminado, que contenga todos los cuerpos del universo, como en los cuerpos reales. Eso es lo que explica la independencia aparente de las matemáticas respecto á la experiencia. Fundándose en las imaginaciones del espacio y del número, las reducciones matemáticas pueden desplegarse independientemente de la experiencia. Si las matemáticas no tuviesen ningún fundamento empírico, sería absolutamente imposible comprender cómo las deducciones matemáticas pueden aplicarse al estudio de la naturaleza real. Entre el método casi puramente deductivo de las matemáticas y el método casi puramente inductivo de la sociología, hay los otros métodos principales, correspondiente cada uno á su ciencia principal. Por la astronomía, que utiliza hipótesis establecidas deductivamente y comprobadas por la observación, llegamos al método experimental de la física, al método de clasificación racional de la química y al método comparado de la biología, formando esta última la transición que conduce al método histórico de la sociología.

Comte considera como irreductibles los seis grupos de conceptos ó de leyes que establece de esta manera en su *Curso de filosofía positiva*. El tránsito de una esfera á la esfera próxima un salto; entra en vigor un nuevo principio que no puede derivarse del principio anterior. A los ojos de Comte, es materialismo querer derivar la ciencia superior (es decir, más compleja, más limitada é inductiva) de las ciencias inferiores. Del mismo modo no se puede hacer de ningún grupo aislado el grupo que lo comprenda todo. Y encuentra en cada uno de los seis grupos de conceptos fundamentales la misma discontinuidad que reina, según él, entre estos grupos. Así sostiene que las diferentes ramas de la física permanecerán

siempre separadas unas de otras. El concepto de especie perdería por completo su significación científica, dice Comte, si se quisiese convenir en transformaciones de una especie á otra operadas por el influjo de las condiciones exteriores de existencia. Sostiene en particular, que hay entre el reino vegetal y el reino animal «una discontinuidad real y profunda, que no puede borrarse absolutamente por ninguna transición».

Comte nos ofrece aquí un ejemplo instructivo de la manera con que ciertas corrientes de ideas pueden transformarse en sus contrarias. La diferencia de la filosofía positiva y la filosofía metafísica debía consistir en que ciertas leyes ocupan el lugar de las ideas ó el de las fuerzas, y en que ciertas explicaciones relativas se sustituían á las explicaciones absolutas. Pero Comte mismo establece un mundo de ideas platónicas por sus grupos irreductibles de conceptos. Concibe la discontinuidad demasiado dogmáticamente en lugar de considerarla como un simple hecho, que no proviene acaso más que de la imperfección de la ciencia. Al acentuar la discontinuidad, opone categóricamente su positivismo al romanticismo alemán, que aspiraba á resolver todas las diferencias en una continuidad ideal. La ciencia, como lo confiesa Comte, tiene por objeto incesante reducir las diversidades, las soluciones de continuidad de los fenómenos al mínimum posible. Así, pues, toda discontinuidad no puede señalar más que un límite provisional. Por lo demás, el desenvolvimiento ulterior de la ciencia precisamente durante el período que comienza al acabar la obra capital de Comte (hacia 1840) ha permitido demostrar ó suponer la continuidad allí donde Comte le había tenido por imposible. Así la ley de conservación de la energía, y en particular la teoría del calor concebido como una forma del movimiento y la demostración de la identidad de la luz y de la electricidad, hacen entrever la unidad de la naturaleza, para la cual Comte no encontraba lugar en su sistema. En el dominio orgánico la hipótesis de la evolución ha conducido á la hipótesis bien fundamentada de que las

especies no son más que estadios ó ramificaciones de procesos seguidos; especialmente cada vez se ha hecho más difícil fijar fronteras nítidamente marcadas entre el reino animal y el reino vegetal. Comte se declaró ya contra la hipótesis evolucionista, tal como se presentaba entonces (en la forma dada por Lamarck) y sus discípulos (Carlos Robin, Littrè) fueron más tarde sus adversarios encarnizados. Se puede decir, sin prejuzgar la cuestión, que las relaciones de la continuidad con la discontinuidad se han revelado más complicadas de lo que Comte se figuraba en su filosofía.

La unión de los diferentes dominios consiste, según Comte, en que siendo más sencillo y más universal, el dominio anterior está en el fondo del dominio siguiente más complejo y más especial (aun cuando este último no pueda derivarse del primero). Las matemáticas son la ciencia más abstracta y más universal, y en las matemáticas, la aritmética es á su vez más simple y más universal que la geometría y la mecánica; por eso es la base racional del sistema entero de nuestro conocimiento positivo. Comte no ha visto aquí que hay conceptos fundamentales de nuestro conocimiento que son aún más sencillos y más universales que el concepto de número, á saber, los conceptos de identidad y de diversidad, tales como se conciben en lógica: no solo como identidad y diversidad de las magnitudes, sino como identidad y diversidad de las cualidades. En la serie de las ramas del conocimiento, Comte no ha reconocido, pues, el primer término. Además, tropieza con una dificultad, cuando enseña que la geometría y la mecánica (que por la abstracción y la universalidad vienen inmediatamente después de la aritmética) son válidas para todos los fenómenos; la primera, cuando trata de los fenómenos en equilibrio (desde el punto de vista estático); la segunda, cuando trata de los fenómenos en movimiento (desde el punto de vista dinámico). La extensión y el movimiento son solamente fenómenos materiales, y no formas de los fenómenos espirituales, y como Comte mismo rechaza el materialismo porque esta doctrina introduce los

puntos de vista de la ciencia inferior en la ciencia superior, y porque no solo quiere demostrar que el hombre depende del mundo, sino que aspira á *hacerlo derivar* del mundo, la ciencia de los fenómenos del espíritu no está en su lugar en la clasificación de las ciencias de Comte, según la cual toda ciencia anterior debe ser válida para las ciencias siguientes más particulares. La lógica y la aritmética son válidas directamente, tanto para la ciencia de los fenómenos del espíritu como para la ciencia de los fenómenos materiales; pero no se podría decir otro tanto de la geometría y de la mecánica, mientras no se considere, como el materialismo consecuente, los fenómenos de conciencia simplemente como extensos en el espacio. La clasificación de las ciencias no es cosa tan sencilla como Comte suponía. Su sistema presenta aquí una dificultad análoga á la que hemos señalado ya en Hobbes en la primera parte de esta obra. Comte mismo no quería confesarlo. No considera la psicología como una ciencia particular y, por esta razón, no le adjudica un puesto independiente. Niega la posibilidad de la observación del *yo*. Se observan, dice, todos los fenómenos con el espíritu (1); pero

(1) Comte aborda por primera vez el problema de la posibilidad de la observación del yo en las *Cartas á Valat*, pág. 89. (Carta del 24 de Septiembre de 1819). En su artículo *Examen del tratado de Broussais sobre la irritación* (1828) (reproducido en la interesante colección *Opúsculos de filosofía social*, París, 1883, que contiene los trabajos más considerables de Comte antes de la publicación del *Curso de filosofía* positiva), alaba á Broussais por su polémica contra la observación, y nota: «se pueden observar los sentimientos cuando no son demasiado violentos, porque dependen de otro órgano que la observación; pero la propia actividad intelectual no se puede observar, porque entonces el observador y el objeto serían idénticos, ¿y qué haría entonces la observación? Lo que ha valido tantas adhesiones á la psicología subjetiva durante los diez últimos años (antes de 1828), es, dice, la crítica legítima de la ideología establecida por Condillac y Helvecio que considera nuestro conocimiento como el simple producto de influencias exteriores, sin tener en cuenta la necesidad de las disposiciones interiores; pero esta crítica ha sido mejor hecha por Bonnet y Cabanis, y, sobre todo, por Gall y Spurzheim» (*Opúsculos*, páginas 293-296.) En el *Curso de filosofía positiva* (I, pág. 32 y siguientes; III, pág. 561; I, pág. 605, 2.ª edic.), reanuda su polémi-

¿con qué se observa entonces el espíritu? No puede uno dividir, sin embargo, su propio espíritu en dos partes, una de las cuales obra, mientras la otra examina cómo lo hace. No obstante, Comte concede que los sentimientos se dejan observar más fácilmente que el pensamiento, porque tienen otro órgano. Nuestras actividades intelectuales deben ser estudiadas en sus productos y en sus resultados, ó por medio de los órganos á los cuales están ligadas. En lugar de establecer la psicología como ciencia independiente, Comte reparte las investigaciones psicológicas entre la biología y la sociología. Por sí sola la biología no reconocería suficientemente el hecho de que la vida moral del individuo está determinada por la influencia de la historia y de la sociedad. Comte quiere, pues, que la vida mental se estudie de una manera puramente objetiva. Era meritorio acentuar tan enérgicamente la necesidad del método objetivo por oposición á la psicología puramente subjetiva y espiritualista de Cousin y de Jouffroy. Pero Comte no veía que en realidad el método subjetivo existe siempre en el fondc del método objetivo, y de una manera general, no ha hecho justicia á la originalidad de los fenómenos de conciencia. De ordinario, hace resaltar la discontinuidad más de lo razonable, mientras que aquí la señala demasiado poco. Como se ha indicado, su sistema de clasificación tropezaría con otra dificultad si estuviese señalado el carácter cualitativo de los fenómenos de conciencia; destruirían el orden de sucesión, puesto que, aun cuando sean en sí simples y elementales, se asocian efectivamente á los fenómenos materiales más complejos. ¿Serían establecidos en primero ó en último lugar? Comte lleva la contraria, no solo

---

ca contra la observación personal, haciendo notar al mismo tiempo que un análisis elemental no puede aplicarse al más complicado de todos los fenómenos. Al admitir que la observación del yo es posible respecto á los sentimientos, da una prueba práctica de ello en una de sus cartas á Valat, donde analiza los motivos que existen en el fondo de su actividad de escritor (28 de Septiembre de 1819). Para toda la cuestión remito á mi *Psicología*, I. (Traducción de la *Biblioteca Científico-filosófica.*)

al espiritualismo, sino también á la psicología de Condillac, á quien censura por concebir el individuo como absolutamente aislado y no tener en cuenta más que las influencias exteriores, sin cuidarse de las condiciones internas. El individuo aislado es una abstracción escolástica; solo la especie es una realidad. Desde el punto de vista biológico, Comte consideraba que la obra más importante había sido realizada por la fisiología del cerebro de Gall, abstracción hecha de su teoría de las localizaciones mal preparadas. Sin duda es menester reducir mucho el número de las disposiciones fundamentales del espíritu admitidas por Gall; pero no se podrían admitir menos de diez; él mismo preferiría establecer de diez á quince. *(Cartas á Stuart Mill*, pág. 51-55.) Gall ha sido el primero en hacer entrar el estudio de las funciones intelectuales y morales en el estado positivo y en afirmar la importancia de las disposiciones internas. Esta admiración hacia Gall está en oposición con la propia noción que se forma Comte de las relaciones del estado metafísico y del estado positivo; porque la teoría de las disposiciones morales de Gall presenta todos los caracteres de la «metafísica». Si alguien pregunta cómo Comte hace concordar la existencia de diez á quince disposiciones particulares con la unidad de la vida mental, Comte responde que esta unidad no es original, sino adquirida; que se basa en la armonía que existe entre las diferentes inclinaciones y las facultades del hombre. *(Curso*, III, pág. 545.) El problema de las relaciones entre la discontinuidad y la continuidad se extiende hasta la vida mental y se presenta aquí de una manera que exigiría un examen especial; pero Comte no procede á este examen, porque escinde la psicología en una parte biológica y en una parte sociológica, sin que las cuestiones psicológicas centrales puedan producirse. En este punto, Comte es completado por la escuela inglesa moderna, que concede, precisamente, una importancia particular á la psicología.

d)—*Sociología y ética.*

Más de la mitad de la obra principal de Comte (los tres últimos volúmenes, que son también los más compactos) trata de la ciencia social, la sociología (como la llama con una palabra creada por él, que ha hecho fortuna á pesar de todos los escrúpulos filológicos). Comprende una parte esencial de la psicología, toda la economía política y la ética, así como la filosofía de la historia. Del mismo modo que Comte protesta contra la tendencia á tratar la psicología del individuo sin tener en cuenta el desenvolvimiento espiritual de toda la especie, igualmente protesta contra la tendencia á aislar la economía política y la ética de la sociología general, y el desenvolvimiento ulterior de estas ciencias le ha dado razón en eso (1). Y ni la psicología, ni la economía política, ni la ética, se pueden tratar si no se tiene en cuenta el hecho de que el progreso humano está determinado por la historia. En todos los diversos dominios científicos, Comte señala las relaciones de la estática y de la dinámica. El mundo es considerado estáticamente en la geometría, dinámicamente en la mecánica. En física y en química, las fuerzas se consideran primero en equilibrio, luego en actividad. En el dominio orgánico, la estática está representada por la anatomía, que estudia la estructura de los órganos; la dinámica por la fisiología, que estudia las funciones. En la sociología hay, por una parte, una estática social, que estudia las condiciones constantes de la existencia de la sociedad, y, por

(1) Habiéndole hecho conocer Mill su proyecto de escribir una economía política, Comte declaró que, aunque perteneciese, á decir verdad, á la sociología, la economía política puede ser útil aparte de aquélla, tratada aisladamente, sobre todo, cuando un cerebro tan poderoso como el de Mill se decide á trabajar en ella. *Lettres á Stuart Mill*, pág. 231, 254 y siguientes. Véase, por el contrario, el *Cours de philosophie positive*, 2.ª edición, IV, página 255. «Todo estudio aislado de los diversos elementos sociales es, pues, dice, por la naturaleza de la ciencia, esencialmente estéril, á ejemplo de nuestra economía política, aunque fuese mejor cultivada.»

otra, una dinámica social, que tiene por objeto el estudio de las leyes del desenvolvimiento progresivo de la sociedad: la idea fundamental de la primera es el orden; la de la segunda, el progreso. Estática y dinámica están estrechamente unidas, porque el orden y el progreso se condicionan recíprocamente, lo cual no han sabido entender ni la escuela reaccionaria, ni la escuela revolucionaria.

z) *Estática social.*—La sociedad constituye un todo, cuyos elementos están en la reciprocidad de acción más íntima, tanto que ninguno de ellos puede modificarse sin que un número mayor ó menor de los otros sufran un cambio correspondiente. Así, por ejemplo, la constitución política y social está enlazada íntimamente al conjunto de la civilización. Hay una unión íntima entre las ideas, las costumbres y las instituciones, y ninguna autoridad (sea revolucionaria ó reaccionaria) puede llegar á un resultado, imponiendo á las masas instituciones que no corresponden á las ideas y á las costumbres reinantes. Naturalmente, las instituciones influyen á su vez sobre las ideas y sobre las costumbres; pero este efecto, en cambio, supone un lapso de tiempo sin disturbios y se presenta, especialmente, en la infancia del género humano. Las ideas y las costumbres obran también unas sobre otras. Las instituciones políticas tienen por objeto regular el fondo común de la vida, que se ha constituído involuntariamente durante el progreso intelectual, moral y físico de la humanidad. Los elementos que tienen más importancia en el curso de este desenvolvimiento acabarán por reinar sobre la sociedad. La autoridad se basa sobre una cooperación espontánea, y no á la inversa.

La *ética*, considerada bajo uno de sus aspectos esenciales, ocupa un puesto en la estática social. Las leyes éticas expresan la solidaridad de toda vida humana. Esta solidaridad se descubre involuntariamente cuando los hombres obedecen á su instinto social. Es contradictorio explicar la formación de la vida de sociedad por el hecho de que el hombre ha calculado la ventaja que sacaría de vivir con otros. El provecho no

puede ser visible si la asociación no ha tenido una duración bastante larga; no puede, pues, ser el motivo primordial de una comunidad de vida real. Comte se opone aquí á la explicación, frecuente en el siglo XVIII, que se atenía al cálculo hábil de los individuos aislados. Según él, se manifiesta en un principio un impulso instintivo hacia la vida social, independiente del cálculo personal; como en todo lo demás, el sentimiento precede aquí al conocimiento. En virtud de esta concepción, Comte es, según su propia declaración, discípulo, ya de Hume y de Adam Smith (1), que le hicieron sobreponerse á la teoría ordinaria del egoismo, ya de Gall, que creía en ciertos órganos cerebrales de los instintos sociales. Los primeros preludios de la tendencia social, Comte los encuentra en ese grado del reino animal en que los sexos están separados y en que se muestra cierta solicitud por la descendencia. Pero aun en el hombre las inclinaciones egoistas tienen al principio preponderancia sobre las inclinaciones sociales, que Comte llama altruismo (de *alter*, otro) para caracterizar su oposición categórica con el egoismo. El interés personal tampoco debe ser anulado por completo. El altruismo se convertiría en un amor vago y estéril, si no quisiese reconocer la necesidad de las satisfacciones individuales tanto en los de-

---

(1) Vid. *Cours de philosophie positive*, 2ª edic., IV, pág. 392. Además, en las *Lettres á Stuart Mill*, pág. 121: «esta noble escuela que... fué seguramente la más adelantada de todas las del siglo pasado»; pág. 275: «á la escuela escocesa, y no como muchos otros, á la escuela germánica, es á la que yo he debido las primeras rectificaciones, á la vez morales é intelectuales, propias de lo que se llama la escuela francesa: no olvidaré jamás cómo mi primera evolución ha sido primeramente acreedora, sobre todo, á algunas luminosas inspiraciones de Hume y de Adam Smith.» (Por escuela escocesa entiende, evidentemente, toda la tendencia determinada por Hutcheson y Shaftesbury, y no lo que se llama escuela escocesa en el sentido estricto de la palabra: Reid y sus sucesores). Séanos permitido insertar aquí esta observación: que el concepto fundamental de que yo parto en mis diversos escritos éticos, se ha desarrollado, especialmente, en mí durante mi estudio de Comte, lo cual atestiguará, por lo demás, mi disertación titulada: *El fundamento de la ética humana*.

más como en el individuo mismo. Importa que el instinto egoista se subordine, y eso se lleva á efecto por el desenvolvimiento sucesivo de la inteligencia y de la simpatía. Por la simpatía, la inteligencia se liberta de la subordinación exclusiva de su actividad al egoismo, y por la inteligencia, aumenta el sentido de la solidaridad. El estado social favorece los sentimientos simpáticos. Desde el momento en que agranda sus sentimientos hasta el punto de que abarcan toda la especie, el individuo logra por esta expansión social la satisfacción de su necesidad de eternizarse, considerando la vida que se perpetúa por la especie como una continuación de su propia vida.

Aislado y tomado aparte, el individuo no es más que una abstracción. La unidad social es la familia, en la cual aparecen los primeros gérmenes de las disposiciones que caracterizan el organismo social. El individuo aprende en ella á sobreponerse á sí mismo, á vivir en otro, aun obedeciendo á sus instintos más imperiosos. Es la sociedad más íntima; una unión, no una *asociación*. La cooperación desempeña, sin duda, igualmente un oficio en la familia, pero no el oficio principal, como en las sociedades más vastas, que están fundadas sobre el trabajo común y sobre la división del trabajo. Al ejecutar un trabajo definido, todo individuo, toda familia, realiza obra social. La autoridad que dirigirá esta obra, debe salir de la sociedad misma y fundar su poder en la confianza que inspira y en la adhesión espontánea que encuentra. Toda sociedad tendrá fatalmente un gobierno. En la vida individual, son los instintos personales los que predominan; en la familia, la simpatía; pero en las sociedades más vastas, son esencialmente las capacidades intelectuales las que compondrán el elemento de organización. Cierta comunión intelectual, es necesaria á una sociedad; la cooperación de intereses y la simpatía inmediata, no bastan. La ciencia positiva tiene mucha utilidad para la ética, porque importará precisar lo más exactamente posible la influencia real, directa ó indirecta, que tienen cada acción, cada incli-

nación ó cada sentimiento sobre la existencia humana, tanto sobre los individuos aislados, como sobre la sociedad entera.

Según Comte, el catolicismo ha tenido el gran mérito de emancipar la moral de la política, á la cual estaba absolutamente subordinada durante el período politeista. Esta emancipación encontró su expresión en la teoría de los dos poderes y en la independencia del poder espiritual respecto del poder temporal. Pero el catolicismo se manifestó incapaz de satisfacer las necesidades intelectuales crecientes de los hombres, y la crítica metafísica comenzó su obra de descomposición. Al mismo tiempo, el catolicismo favorecía el egoismo, no haciendo ocuparse al individuo más que de su propia salvación, lo cual, seguramente, llegó á ser para la Iglesia un poderoso resorte; pero impidió el desenvolvimiento libre y puro de los sentimientos simpáticos y generosos. Sólo la tendencia positiva favorece directamente la expansión de estos sentimientos, enseñando que todo nuestro progreso se realiza *en los límites* de la sociedad, de suerte que el individuo, pero no la sociedad, es una abstracción. En la vida social, las inclinaciones egoistas deben ser refrenadas de muchas maneras; sólo los instintos sociales pueden desarrollarse libremente, y el excedente de actividad, con el cual se abre un horizonte ilimitado, encierra un manantial de felicidad, de satisfacción exterior, que es independiente de las recompensas exteriores. El concepto de deber proviene de este espíritu colectivo que la filosofía realiza, y que muestra en el individuo aislado un miembro de la especie entera, de suerte que sus reglas de conducta deben desprenderse de un orden universal de las cosas y no de los intereses puramente individuales. La idea más elevada en el dominio de la ética es la idea de la humanidad como tal, cuyo desenvolvimiento está determinado sin cesar por la cooperación de todos los órganos individuales y sociales. Comte ataca la separación profunda entre las funciones privadas y las funciones públicas. Sostiene que esta distinción es puramente empírica, y sólo aparece en los períodos de transición, cuando una civilización nueva está en vías de

formación y es difícil á los elementos nuevos encontrar un puesto. No se encontraba entre los griegos ni entre los romanos, como tampoco en la teocracia de la Edad Media; apareció hacia fines de la Edad Media, sobre todo desde que se inició la dirección industrial que se produjo después de la abolición de la esclavitud. Desde esta época, las masas del proletariado no han sido realmente incorporadas al sistema social. Y sólo esta incorporación va acompañada del justo sentimiento de dignidad personal, que consiste en sentir que se colabora en un gran todo. Algún día este sentimiento ennoblecerá la ocupación más humilde, cuando la educación positiva haya hecho nacer la conciencia de que todo esfuerzo individual tiene su importancia para la sociedad entera.

Comte tenía la convicción de que, provisionalmente, bastaba poner calma en la política, evitar los grandes transtornos políticos, para que las ideas, los sentimientos y las costumbres pudiesen sufrir la modificación necesaria que ocasionaría el estadio positivo. Las mayores dificultades sociales no consistían, á su juicio, en la política, sino en la moral, y no pueden solucionarse más que por la influencia de las ideas y de las costumbres. El concepto de deber triunfa, naturalmente, en él sobre el concepto de derecho. No se podría extraer propiamente de su filosofía una filosofía del derecho y una doctrina del Estado. Cree, en efecto, que las instituciones se desarrollarán con facilidad, una vez modificadas las ideas y las costumbres. Se advierte aquí (y eso desde su primer obra) una tendencia utópica, que contrastaba con la gran importancia concedida á los derechos individuales durante el período anterior, y que contrastaba con las numerosas luchas constitucionales que preocupaban en esta época. Creía que «una dictadura progresiva», relativamente corta, bastaría para hacer madurar las ideas y los sentimientos necesarios para que el Occidente pudiese adquirir instituciones sociales durables, y para que la gran Revolución tuviera su contrapeso positivo.

β) *Dinámica social.*—Conocemos ya una ley importante de

la dinámica social: la ley de los tres estados. Como Comte demuestra, el progreso es más visible en el dominio intelectual. A los diversos estadios del progreso intelectual, corresponden, no obstante, como hemos indicado al exponer los tres estados, diferentes grados de evolución en el orden social y político. Al estado teológico corresponde el estado *militar*. Su importancia reside en la regularidad y en la disciplina, que se inculcan y se desarrollan; condiciones necesarias de una organización política. Las fuerzas se concentran alrededor de fines comunes de una necesidad urgente. La primera autoridad moral ha debido, naturalmente, ser teológica; del mismo modo los primeros gobiernos han debido ser, naturalmente, militares. Sólo la fuerza exterior podía constituir y conservar la unidad. Y sólo la guerra permite á la sociedad desarrollarse en sus primeros grados de progreso. La guerra ocasiona, en cambio, la servidumbre; para que los guerreros pudiesen disponer libremente de su fuerza, los trabajos materiales debían ser hechos por esclavos. Al período de transición, que se designa desde el punto de vista intelectual con el nombre de período metafísico, corresponde, en el dominio político y social, un período durante el cual los *jurisconsultos* ejercen su poder. Una organización militar defensiva ocupa el puesto de la organización ofensiva anterior. El espíritu guerrero cede, poco á poco, al espíritu de producción. Las clases medias tratan de pasar á la primera fila y reclaman derechos políticos. Los leguleyos reinantes tienen la misión de equilibrar las diferentes aspiraciones. El estadio, la fase social en la cual nos encontramos aún, es un estadio de transición vago y turbado. Al estado positivo corresponde la fase *industrial*, en la cual las fuerzas productoras determinan el orden de las instituciones y el reparto del poder. Las cuestiones sociales ocupan ahora el lugar de las cuestiones políticas. Los proletarios descubren, poco á poco, que las revoluciones políticas no pueden resolver los grandes problemas sociales cuya acuidad sienten más. Naturalmente simpatizarán con la tendencia de la filosofía positiva á poner los deberes por encima de los

derechos, á fin de que la atención de todos los hombres se fije en la solución del problema, que es la tarea social verdadera: procurar á todos los medios de adquirir una cultura espiritual y el derecho al trabajo. Por eso existirán armonías naturales entre los proletarios y los filósofos positivos.

Esta demostración del progreso solidario de la humanidad es de gran importancia para la ética, que no entra así solamente á formar parte de la estática social, sino también de la dinámica social. No solamente el sentimiento social resulta fortificado por la demostración del progreso solidario; una parte esencial del contenido de la ética no puede determinarse más que sobre una base dinámica. Porque la ética tiene por objeto contribuir al desarrollo de las cualidades, especialmente humanas, como contrapeso de las cualidades animales y vegetativas. Y en eso la ética tiene su base, no solamente en la ciencia de la dinámica social de los diferentes estados, sino en los resultados de la biología comparada, que demuestran que, cuanto más se asciende en la serie de los animales, más importancia toman las funciones animales en comparación de las funciones vegetativas. En el hombre se desarrollan, sucesivamente, las cualidades específicamente humanas; la inteligencia y la sociabilidad, conjuntamente con las cualidades animales, lo que Comte expresa (asociándose á la frenología de Gall) diciendo que la región frontal del cerebro está más desarrollada que la parte que se enlaza á la médula espinal. Comte cree, para el género humano, en un desarrollo constantemente progresivo de la inteligencia y de la simpatía (altruismo); condición para que el individuo particular pueda identificarse con la especie. Al declararse contra la teoría de la evolución de Lamarck, Comte desconoce la gran influencia que el ejercicio regular é incesante opera sobre las facultades y las funciones. Las tendencias nobles de nuestra naturaleza se desarrollarán, cada vez más, por la vida social; los malos instintos se debilitarán progresivamente, ya por el dominio de sí mismo, ya por la falta de ejercicio, ó también se verán, poco á poco, constreñidos á ponerse al servicio del

orden social. Aquí Comte no puede dar á sus ideas forma más precisa; porque, por una parte, no disponía de la teoría en la cual se apoyaban Spinosa y Harttey (véase el primer volumen de la presente obra), y que la psicología inglesa ha perfeccionado aún más tarde, y porque, por otra parte, no podía utilizar la estricta conexión que existe, según la hipótesis del evolucionismo, entre el desarrollo del individuo y el de la especie.

Al terminar su exposición de la ética humana, Comte declara que, si se quiere comparar la moral de la filosofía positiva con la moral religiosa, no hay que olvidar que, mientras la primera apenas ha sido concebida y no puede obrar por medio de instituciones regulares, la segunda ha sido la obra espiritual de muchos siglos y ha encontrado, durante mucho tiempo, un sostén en un gran aparato social. Durante los últimos años de su vida (después de la notable crisis nerviosa que sufrió hacia 1845), su carácter se hizo más vivo y más arrebatado, y no tuvo ya la convicción de que nos encontramos solamente al comienzo de la evolución.

e)—*Teoría del conocimiento.*

Aunque Comte no ha hecho de la teoría del conocimiento el objeto de un estudio y de una exposición especial, la filosofía positiva íntegra no deja de basarse resueltamente en postulados determinados de la teoría del conocimiento, y en ciertos pasajes (especialmente en el último volumen del *Curso* y después en el *Discurso sobre el espíritu positivo)* se expresa más ampliamente á este respecto. Será muy interesante tratar de bosquejar la noción que Comte se forma de las condiciones y de los medios del conocimiento.

La filosofía positiva no penetra en el empirismo, conforme á declaraciones expresas y repetidas de Comte. Desde 1825 escribe en una disertación *(Considerations philosophiques sur les sciences et les savants)* que el empirismo absoluto es imposible. La ciencia no consiste solamente en una simple agrupación de hechos. Su tarea esencial es enlazar los

hechos; consiste en leyes, no solamente en hechos. Ningún hecho aislado se incorpora á la ciencia; el hecho solo se convierte en ciencia cuando pierde su estado de aislamiento asociándose á otro hecho, al menos por medio de una hipótesis. Comte hace esta interesante observación *(Cours,* IV, página 300): que ninguna observación aislada y puramente empírica puede ser segura. Como hemos visto, solo la necesidad de enlazar los fenómenos permite comprender que nuestro conocimiento atraviesa el estado teológico y el estado metafísico antes de llegar al estado positivo. En el estado positivo, se indagan las leyes de los fenómenos, es decir, su unión efectiva. La unión puede operarse de dos maneras. O bien se trata de fenómenos dados simultáneamente, y entonces se encontrará una explicación demostrando la homogeneidad de las relaciones y de las leyes válidas para diferentes grupos de fenómenos; ó bien se trata de fenómenos que se producen sucesivamente, y entonces importa demostrar su continuidad. En el primer caso, tenemos una explicación estática; en el segundo caso, una explicación dinámica; pero expliquémonoslos por *semejanza* ó por *filiación,* asociamos los fenómenos de manera que podamos prever su aparición. Y en ambos casos, satisfacemos á la necesidad de unidad de nuestro espíritu, y encontramos el elemento constante bajo todas las variaciones. *(Discurso sobre el espíritu positivo,* página 20-21.)

La teoría del conocimiento de Comte no va en este punto más allá de esas exposiciones interesantes en sí. No lleva á su término el estudio de la actividad unificante del espíritu, aunque la considera como fundamental: *¡todo se reduce siempre á enlazar!* Un análisis exacto le hubiera hecho entrar en la psicología subjetiva más de lo que deseaba y de lo que creía posible. No insiste tampoco en la cuestión de saber qué valor hay que atribuir á estas leyes de la homogeneidad y de la sucesión. A este respecto se expresa con alguna vacilación. Tan pronto dice que la ciencia no tiene nada que ver con los primeros principios y que éstos se deducen involun-

tariamente del espíritu humano y no pueden discutirse; y aquí se aproxima á la teoría del conocimiento de Reid, basada en el *common sense;* como dice, por el contrario, que no se puede establecer *á priori* el principio de la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza en el cual se apoya la ciencia positiva, y este principio se revela siempre finalmente como basándose en la simple observación y en la inducción. (Vid. *Discours sur l'esprit positif*, pág. 46 y 17; y *Cours de philosophie positive*, VI, pág. 618.) Lógicamente esta última consideración le echaría resueltamente en los brazos del empirismo puro, así como en las dificultades que resultan para éste del principio causal, dificultades que salieron á luz cuando Stuart Mill renovó de una manera tan profunda el problema de Hume. Es evidente que las dos maneras de ver de Comte se contradicen; en efecto, no se puede fundar sobre hechos un principio indiscusible, porque, para establecer semejante fundamento, sería menester una discusión. Si Comte espera que el principio de la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza se impondrá poco á poco en todos los dominios, eso consiste, como hemos hecho notar, en que cree que una analogía irresistible forzará á aplicarla. Como declara en uno de sus tratados más antiguos, será imposible á la larga al espíritu humano tener una concepción positiva en algunos dominios, y metafísica ó teológica en los otros. El espíritu se esforzará por realizar la unidad de método y de teoría. Aquí obra la fuerza de la costumbre señalada ya por Hume. Pero no puede explicar más que la influencia psicológica del principio sobre el alma y no su valor real. Comte no ha sentido lo que tiene de agudo el problema propiamente dicho de conocimiento. Ha intentado sistematizar el conocimiento positivo; pero no se ha propuesto discutir el fundamento último de este conocimiento.

Por otro lado, Comte se aproxima, sin embargo, al problema del conocimiento, por el relieve que da á la idea de la relatividad del conocimiento. Como hemos visto, advierte un signo característico esencial de la filosofía positiva en el hecho

de que sustituye lo relativo á lo absoluto que se perseguía en las filosofías anteriores. Funda la relatividad del conocimiento de dos maneras. Primeramente, la ciencia positiva no puede demostrarnos más que las relaciones de homogeneidad y de sucesión de las cosas entre sí, pero no las causas absolutas de las cosas, como tampoco la naturaleza más íntima de las cosas entre las cuales tienen lugar estas relaciones. Las relaciones mismas son simples hechos que no pueden profundizarse más. En segundo lugar, el sistema íntegro de nuestro conocimiento está determinado por las relaciones de nuestro organismo con el mundo exterior. Comte llega á hablar del «gran dualismo elemental del entendimiento y del ambiente»; de tal suerte, que el mundo exterior influencia y determina sin duda al entendimiento y le da su materia; pero la elaboración, lo mismo que en el proceso de nutrición, se produce conforme á las leyes de nuestra propia organización y según sus formas propias. Por eso en todo nuestro conocimiento se manifiesta una relación, por una parte con el sujeto, por otra parte con el objeto. En razón de esta teoría biológica del conocimiento (1), Comte se considera como el sucesor de Aristóteles, de Leibnitz y de Kant (*Cours*, VI, página 260 y siguientes; *Catechisme positiviste*, pág. 150 y siguientes). Le permite reconocer que nuestro conocimiento no puede llegar más que á un resultado que se aproxime á la realidad; pero su punto de vista práctico le impide discutir la cuestión de saber hasta qué punto nuestro conocimiento puede llamarse un reflejo de la realidad. Le basta que el conocimiento que poseemos pueda servir prácticamente para orientarnos. Por el contrario, concede una gran importancia al hecho de que el sujeto mismo al cual el conocimiento está asociado, sufra modificaciones y se desarrolle. Todo conoci-

(1) Por eso no es exacto decir con Hosentino: *Manuale di storia della filosofia*, 2.ª edic., pág. 581 (Nápoles, 1887), que Comte no considera más que las relaciones recíprocas de los objetos entre sí y no las relaciones entre el objeto y el sujeto. Es cierto, con todo, que no ha sacado las consecuencias de la última relación.

miento está determinado por el grado de desarrollo alcanzado por el individuo y por la especie. Por eso nuestro conocimiento tiene un carácter histórico. No menos que la biología, la sociología lleva, como la teoría de los tres estados lo ha demostrado, á poner de relieve la relatividad del conocimiento. Mientras la biología y la sociología no se desarrollaron bajo una forma positiva, la relatividad positiva podía ser desdeñada, como sucedió en el período durante el cual las matemáticas fueron la ciencia principal. En nuestros días, el cetro se ha traspasado á la sociología. A ella compete indicar las concepciones científicas definitivas.

Al acentuar de esta manera el punto de vista biológico y sociológico de nuestro conocimiento, ó, en otros términos, al considerar el conocimiento como determinado por la naturaleza, la necesidad y el grado de desarrollo del hombre, Comte aportó una modificación importante á su posición filosófica. Al comienzo, había concedido una importancia capital á la subordinación necesaria y racional del concepto del hombre al concepto del mundo (*Curso*, III, pág. 188); ahora concede cada vez más importancia al aspecto subjetivo del conocimiento. El conocimiento le aparece esencialmente como la satisfacción de una necesidad subjetiva, y todo medio de llegar á esta satisfacción lo considera como justificado. La necesidad de conocimiento se convierte para él en una necesidad estética. Sostiene que no hay derecho á seguir las hipótesis más sencillas, y cierra los ojos sobre la necesidad de comprobar estas hipótesis por la experiencia. Cuáles son las relaciones de la satisfacción de esta necesidad de unidad y de simplicidad con la realidad positiva en el concepto del mundo, es lo que no examina, estando cada vez más preocupado por el mundo místico, que se había abierto ante él desde su crisis nerviosa, y la «meditación excepcional» que se siguió. Concibió entonces el proyecto de reemplazar por un sistema subjetivo el sistema objetivo expuesto en el *Curso*. Hasta entonces había explicado el hombre por el mundo; ahora quería explicar el mundo por el hombre.

f) — *Comte místico.*

Comte había acabado su gran obra de pensador con la exposición de la filosofía positiva. Pero más tarde, ésta no se le mostró más que como la introducción á los misterios supremos. Hemos dicho ya algunas palabras sobre las causas psicológicas de esta modificación de sus ideas. No haremos más que mencionar en sustancia cuáles son las ideas que le han preocupado durante sus últimos años. Si no tienen importancia alguna como pensamientos científicos, son interesantes como síntomas.

En su filosofía positiva, Comte había ido del mundo al hombre; de las relaciones abstractas y universales había pasado á las relaciones más complejas; y el hombre es el sér cuya vida ofrece relaciones más complicadas. Ahora quiere ir del hombre al mundo, colocarse en integridad de conciencia en ese punto de vista subjetivo del cual parten los hombres en la infancia de la especie, sin tener conciencia de ello. El mundo se considera ahora como el fundamento que sostiene toda la vida humana. Desde el punto de vista más complejo (y por consiguiente, más elevado), Comte va á dirigir una mirada retrospectiva á los grados inferiores. En la naturaleza humana, la inteligencia debía estar necesariamente colocada en primera fila en la exposición de la filosofía primitiva. Por ella conocemos las leyes de la existencia, y su influencia sobre el sentimiento produce nuevas costumbres y nuevas instituciones. Pero ahora el sentimiento está colocado en primera fila, y la tarea se reduce entonces á ilustrar la inteligencia por medio del corazón. La síntesis y la concepción integral ocupan el puesto del análisis y del detalle. Ahora bien; sólo es posible una unidad de nuestro conocimiento. Como ha establecido la filosofía positiva, las fuerzas del universo no pueden reducirse á una unidad absoluta. Sin embargo, la unidad de concepción puede adquirirse considerando el mundo entero (tal como lo conocemos) en sus relaciones con la humanidad. Pero aquí Comte siente la necesidad de operar

un cambio en su primera clasificación de las ciencias; quiere aislar la ética de la sociología y hacer de ella la séptima ciencia fundamental. Porque como la humanidad debía ser el centro alrededor del cual se ordenaran y del cual partirán todos los pensamientos, habrá que sumergirse en la plenitud de la naturaleza humana. Pero en sociología no importan, á decir verdad, más que el pensamiento y la acción; los sentimientos no desempeñan un papel más que como motivos, y como los diferentes motivos pueden compensarse uno en otro, colocándose en un punto de vista exclusivamente sociológico, no habrá lugar á conceder gran importancia á los sentimientos. La ética se convierte en la más compleja de todas las ciencias, precisamente porque introduce un elemento que era aún subordinado en sociología. El hecho de colocar la ética como término independiente en el sistema de las ciencias está, pues, en armonía con la ley de progresión de lo más abstracto á lo concreto (1). Todas las ciencias van á ser ahora consideradas como partes de la ética y cultivadas con ésta á la vista: cada ciencia particular será tratada como una preparación á la ciencia siguiente, más compleja, hasta que alcanzamos el término con la ética, la ciencia definitiva. Es menester velar porque el análisis no recobre la preponderancia, y deberán desaparecer todos los estudios que no favorezcan nuestro conocimiento de la naturaleza y nuestra

(1) Véase á este propósito *Politique positive*, IV, págs. 187, 233 y siguientes; *Catechisme positive*, pág. 165 y siguientes, hasta 222. Comte emprende en su período posterior otra modificación característica de su clasificación. Resume en una serie de quince proposiciones los principios más generales de la filosofía positiva, y da á esta «sistematización del dogma positivo» el nombre de *filosofía primera*. Toma el nombre de Bacon. Luego viene la *filosofía segunda:* la serie de las siete ciencias fundamentales, que son á su vez divididas en dos grupos: *filosofía natural* (las cinco primeras ciencias) y *filosofía moral* (las dos últimas ciencias): *Política positiva*, IV, pág. 236. En el *Catecismo positivista* (pág. 167 y siguientes) emplea un lenguaje algo diferente: las matemáticas, la astronomía, la física y la química forman la *cosmología*; la biología, la sociología (en el sentido estricto de la palabra) y la ética, que forman la *sociología*.

facultad de acomodarnos á ella ó que no puedan servirnos de guía á nuestra actividad. Es menester que se compongan nuevas obras, que pueden reducir las ciencias fundamentales á su extensión necesaria. En la *Política positiva* y en el *Catecismo positivo*, Comte designa en términos significativos las doctrinas principales de la filosofía positiva como «el dogma positivo». Su pensamiento busca la calma, y se irrita de todo examen que le haga ver en una lejanía remota el fin que se propone; penetrar inmediatamente en la religión de la humanidad. El sentimiento es, á su juicio, muy superior al conocimiento y á la acción, que no tienen valor más que por sus resultados, y además dependen de las condiciones exteriores, mientras que el sentimiento proporciona una satisfacción inmediata é interior. Y se sigue de ahí además la primacía del arte sobre la ciencia. El origen del arte se encuentra en el sentimiento. Reduce tranquilamente á la realidad las consideraciones abstractas de los teóricos, inspirando á los prácticos un noble interés por las grandes ideas. Su origen fisiológico reside en los movimientos involuntarios que se ligan á los sentimientos y que expresan nuestros estados internos reaccionando sobre ellos. Figura tipos ideales, por cuya contemplación continua nuestros pensamientos y nuestros instintos llegan á ser perfectos. En los sacerdotes de la religión de la humanidad, la filosofía y la poesía deben fundirse íntimamente.

La religión de la humanidad, de la cual Comte se consideraba como el fundador, es una adoración de la humanidad concebida como el *gran sér*, en el cual participan todos; el conjunto de todos los séres muertos, vivientes ahora y futuros, que espontáneamente, en círculos reducidos ó vastos de la actividad, han contribuído al progreso y á la felicidad de los hombres. Ese es un concepto ideal; continuarán solamente viviendo en la memoria de la especie los que se han sacrificado por ella y han obrado en favor de ella. Al componer un calendario positivista, donde cada mes y cada día se designan por los hombres que han tenido importancia

para el desenvolvimiento de la humanidad, Comte mismo ha dado el plan de un culto público, consistente en una fiesta conmemorativa, entusiasta y agradecida, que recae periódicamente en honor de los bienhechores de la especie. En el culto privado, las personas que se han manifestado como individualidades poderosas, representarán para él el ideal de la especie. Los que se han opuesto al progreso (por ejemplo, los emperadores Juliano y Napoleón, «esos dos principales retrógrados que nos ofrece el conjunto de la historia») no serán recordados en el culto positivista más que para sufrir «la flagelación periódica, bien merecida». La dignidad del individuo consiste en que forma cuerpo con el «gran sér» por medio de los círculos reducidos y vastos que éste comprende (familia, patria, etc.). Todos los pensamientos y todos los actos deben tender á conservar y á perfeccionar este sér. El altruismo (el hecho de vivir para otro) encierra el deber supremo y también la felicidad suprema.

La dirección del culto, así como la de la educación, debe confiarse, según Comte, á un cuerpo eclesiástico, compuesto de filósofos que han recibido una instrucción enciclopédica, y que además sean poetas y médicos. En razón de su autoridad, fundada en el libre consentimiento, influirán sobre la opinión pública. De una manera general, Comte trata de introducir en la religión del positivismo los ejemplos «de todo lo grande y profundo que ha realizado el sistema católico de la Edad Media». La sociocracia, la organización que se figuraba de la sociedad, está mucho más próxima á la teocracia que el período individualista intermedio con su «agitación infinita». Comte se remonta aún más lejos. Por esta razón precisamente el positivismo se ha despojado por completo de los antiguos prejuicios, y así podrá, sin escrúpulos, renovar la concepción fetichista de la naturaleza y atribuir alma y vida á todas las cosas de la naturaleza. Esto dará vigor al lenguaje, favorecerá la imaginación artística y vivificará el sentimiento de todo lo que puede ser útil á la conservación y al desarrollo «del gran sér». Cada especie animal está consi-

derada como «un gran sér más ó menos abortado». Ahora vuelve la época de las imágenes después del largo período crítico. La nueva religión considera los espacios celestes como «el gran ambiente» donde se ha formado la tierra, «el gran fetiche.» El gran fetiche ha dejado en cambio inmovilizar sus enormes fuerzas elementales y se ha sacrificado por deseo, á fin de dejar desarrollarse «el gran sér», donde la perfección suprema aparece en un cuadro estricto. (Los séres más elevados son también los más independientes, como Comte enseñaba ya en el *Curso.)* El gran ambiente, el gran fetiche y el gran sér, constituyen la trinidad positivista.

Comte da igualmente indicaciones concernientes á la constitución de la sociocracia futura. La idea del derecho debe desaparecer por completo. Nadie posee otro derecho que el de cumplir con su deber. Los individuos no se consideran como séres particulares, sino como otros tantos órganos del gran sér. La autoridad directora en las relaciones exteriores compete á los jefes industriales (banqueros, fabricantes y propietarios). Estos *patricios* están á salvo de la avidez á causa de su riqueza y podrán ennoblecer el trabajo, porque lo emprenden por una elección libre, motivada por los sentimientos personales más elevados. Tienen el deber de dirigir los negocios industriales, de manera que los hombres participen todos en la vida familiar, fundamento de la felicidad humana. Es del interés de los proletarios que el capital se concentre en manos de algunos patricios poco numerosos; eso permite una dirección común é inteligente. Han pasado los tiempos de la clase media. Los patricios corresponden á los órganos de nutrición del organismo. Además hay los órganos cerebrales, los órganos de la razón *(los filósofos),* los órganos del sentimiento íntimo *(las mujeres)* y los órganos de la energía *(los proletarios).* Los patricios representan en primer lugar el orden; los proletarios son los representantes del progreso. Es oficio de los filósofos (ó de los sacerdotes) averiguar lo que exige el bien del «gran sér»; las mujeres tienen el deber de suscitar los sentimientos de naturaleza

para activar la obra. Los filósofos y las mujeres simpatizarán con el proletariado y encontrarán en él un sostén contra las coacciones siempre posibles por parte de los patricios, y los proletarios tienen en la opinión pública y en la negativa de cooperar, medios de impedir abusos por parte de las autoridades espirituales y temporales.

La utopia de Comte ofrece el interés que pueden tener semejantes descripciones cuando provienen de espíritus eminentes abiertos á las tendencias de su siglo. Se adivinan sus condiciones históricas, del mismo modo que se ha encontrado en la *República* de Platón una multitud de rasgos tomados de las cosas de la Grecia. Su proyecto de una religión del porvenir tiene su importancia: es el testimonio de un hombre serio y profundo, que afirma que no basta la crítica y la negación de los conceptos del pasado, y que hay que colocar en el centro de todo la idea de la humanidad y del amor. Pero no quería hacer esta concesión: que si esta idea puede llegar á reinar, las ideas religiosas pueden desarrollarse con toda libertad y con una gran variedad en los individuos que sienten la necesidad de semejantes ideas. No se encontrará apenas, sin duda alguna, quien comparta la afición que revela Comte al organizar un culto futuro, si se exceptúan algunos pensamientos geniales, tales como la idea de un nuevo calendario con los nombres de personajes históricos en lugar de los nombres de santos desconocidos. Muchos dirán que el problema religioso propiamente dicho comienza donde la religión acaba, es decir, en la cuestión de las relaciones del progreso del mundo con el progreso de la especie humana y de los ideales humanos. La trinidad nueva de Comte no da la solución á este problema. Comte no quiere permitir la libre evolución á la individualidad en materia religiosa; no lo hace tampoco en materia política, tanto que hasta excluye por completo el concepto de una organización jurídica y de una constitución representativa. La opinión pública y el cese del trabajo apenas podrán constituir correctivos suficientes, si no hay formas fijas de vida pública y privada á las

cuales están vinculados los gobernantes. Lo más significativo que hay, es la prohibición hecha á la libre investigación de tocar al «dogma positivo» definitivo. Eso no tiene excusa más que en la higiene cerebral que el pensador, fatigado, había debido imponerse después de su trabajo enérgico. Pero seguir su proposición sería contradecir el espíritu de lo más excelente que hay en su obra.

B.—JOHN STUART MILL Y LA RENOVACIÓN DE LA FILOSOFÍA INGLESA EN EL SIGLO XIX

En Inglaterra, la lucha entre el pensamiento del siglo XVIII y el del siglo XIX no había sido tan violenta como en Francia y en Alemania. Ni la revolución ni el romanticismo se produjeron de primera mano en Inglaterra, aunque las ideas revolucionarias y románticas hayan ejercido una acción estimuladora y fecunda bajo muchos respectos. La facultad maravillosa del pueblo inglés de efectuar trastornos radicales sin interrumpir la continuidad de su desenvolvimiento, se manifiesta igualmente en el dominio filosófico. Sin duda alguna, después de Hume y Adam Smith, se produce un apaciguamiento en la filosofía inglesa (véase el tomo I de esta obra). En el dominio de la teoría del conocimiento, Hume había sacado consecuencias tan radicales de la anterior filosofía inglesa de la experiencia que, por el momento, no había en cierto modo nada más que hacer en este punto de vista. Además los intereses prácticos, políticos y religiosos pasaban á primera fila. Los hombres que cautivan el interés filosófico al comienzo del siglo nuevo, Jeremías Bentham y Jaime Mill, están esencialmente guiados por el interés práctico. La ética y la psicología de la antigua escuela inglesa se hacen las auxiliares de las ideas reformadoras. Y es digno de nota comprobar de qué diferente manera ha sido fecundado en Inglaterra y en Francia el mismo orden de ideas, poco más ó menos. Bentham y James Mill no intentan escalar el cielo, como los filósofos franceses del siglo XVIII; pero se encuentra en ellos una concentración de los pensamientos

sobre fines determinados y un sentido de la aplicación práctica de los principios generales, que son como un contrapeso benéfico de los alardes y declamaciones de los revolucionarios franceses. A los ingleses no les gusta descargar sus cañones en el vacío; prefieren dar en el blanco, aun cuando el estruendo del cañón sea menos ensordecedor. El sentido práctico y la defensa firme y constante de los principios de la antigua escuela inglesa hacen de los dos hombres supracitados pensadores considerables, que han transportado á los tiempos nuevos lo más sano y lo más mejor del siglo XVIII. Han formado una generación joven, capaz de acoger las ideas de los tiempos nuevos, sin perder por su ligereza los resultados adquiridos merced á la labor intelectual del tiempo anterior. La personalidad de Stuart Mill en cuanto pensador ocupa una posición central en la historia de la filosofía inglesa, á causa de la plenitud de inteligencia con la cual se asimila y con que moldea las ideas de los tiempos antiguos y de los tiempos nuevos. Se produce con él una renovación completa de la filosofía inglesa. Renueva los problemas de Hume sobre una base más extensa, con más lógica y también con más universalidad. Se mantiene mientras puede con una concienzuda energía en los puntos de vista de la antigua escuela, sin ocultar sus dificultades y sin carecer de sentido aguzado para apreciar la significación de las experiencias nuevas. En lo que atañe á los problemas, tanto teóricos como prácticos, ha realizado una obra definitiva y ha hecho un saldo de cuentas, que son de la mayor importancia para el progreso moral y social de nuestro siglo, y hacia 1840 y 1850 ha sido sin duda alguna el más grande pensador filosófico del siglo. Pero entonces apareció la teoría de la evolución con sus nuevos puntos de vista.

La filosofía crítica y la especulación romántica se abrieron camino, á pesar de todo, hasta el espíritu inglés, y le dieron poderosos impulsos. Permitieron crecimientos en profundidad y en magnitud, que la antigua escuela inglesa apenas hubiera podido efectuar si hubiese sido abandonada á sí mis-

ma. La tendencia llamada por Schiller «filosofía de lo ideal» afirmaba, contra el empirismo, que hay obras espirituales que la filosofía de la experiencia no ha podido explicar. En Inglaterra, esta tendencia está representada por Coleridge y, principalmente, por Carlyle. En este último, el humanismo de Goethe y la doctrina de la personalidad de Fichte se transforman en una concepción histórica de la vida, llena de originalidad, que obra poderosamente sobre la marcha del desenvolvimiento de un gran número de individuos. Fué un guía enérgico que permitió conservar la esencia más íntima de la vida personal en el curso de la lucha con los problemas de la época y entre las profundas oposiciones del siglo. Había, sin embargo, una cuestión que Carlyle dejaba siempre á un lado, cuando no respondía á ella cortando la dificultad. Era la cuestión de saber cómo esta afirmación del valor de la vida personal se desenvuelve frente á las tentativas hechas para encontrar un sistema de leyes válidas, tanto en el dominio moral como en el resto de la existencia. Ese es el problema de la teoría del conocimiento, que se renueva en el espíritu de la filosofía crítica por investigadores tales como Whewell y Hamilton, y que Stuart Mill trata después en el sentido del empirismo absoluto.

1.– **La filosofía en Inglaterra antes de 1840.**

a)—*La filosofía reformista.*

Jeremías Bentham (nacido el 15 de Febrero de 1748, en Londres; muerto el 8 de Junio de 1832), pertenece más bien á la historia de la filosofía del derecho y de la filantropía que á la historia de la filosofía. Pero ha ejercido una gran influencia sobre el desenvolvimiento de la ética filosófica por la energía con que ha proclamado y ha aplicado el principio de que toda acción y toda institución deben ser juzgadas según su tendencia á favorecer la felicidad y á suprimir el dolor. Quería construir toda la ética y toda la filosofía del derecho sobre este único principio: que el bienestar es prefe-

rible al malestar. Sólo los prejuicios, y en particular los prejuicios religiosos y el espíritu de dominio, pueden, según él, impedir reconocer abiertamente este principio; así que vemos á los hombres observarlo, dondequiera que hacen uso de su razón, sin trabas exteriores ni interiores. El principio de la mayor felicidad del mayor número, ó como se le llama aún, el principio de utilidad (por utilidad se entiende la tendencia á producir la felicidad) es, según Bentham, un principio que tiene valor por sí mismo: funda el juicio práctico, pero no tiene necesidad de ser fundamentado. Así Bentham lo establece ya en su primer obra, que se publicó al año de la muerte de Hume. *(A fragment on government,* cap. I, § 48, 1776.)

Este principio no lo ha descubierto Bentham mismo. Fué establecido, bajo la misma forma, por Hutcheson y después por muchos otros. Bentham mismo declara que lo ha tomado de Hume. En una interesante declaración sobre la evolución de su pensamiento, dice *(Fragments on government,* cap. I, § 36, nota) que sus ojos se han despestañado leyendo la tercera parte del *Treatise* de Hume. Pertenecía á una familia *tory* ortodoxa y había sido educado en ideas rigurosamente conservadoras. Consideraba á Carlos I como un mártir, y la rebeldía era para él una impiedad. Sus estudios de Derecho le llevaron, en derecho natural, á la teoría del contrato primitivo, de donde se deduce que si el príncipe rompe sus compromisos, los súbditos no están ya obligados á obedecerle. Esta teoría no le satisfizo tampoco, primero porque no se puede demostrar históricamente que se haya celebrado semejante contrato; por otra parte, aun admitiendo la existencia de un contrato primitivo, falta saber *por qué* se está obligado á observar contratos, ó, de una manera general, á cumplir promesas. La única manera de responder á esta cuestión es, según él, ésta: es del interés de la sociedad que los contratos se observen, y, por esta razón, todo individuo debe guardar sus promesas; si no las cumple debe ser castigado, porque el sufrimiento que le causa el castigo no es nada al lado del bien que las promesas cumplidas procuran á la sociedad *(Frag-*

mento, cap. I, § 42). La teoría del derecho natural es así reemplazada por la teoría de la utilidad, el contrato primitivo por el principio de utilidad. Y este tránsito, como Bentham significa, tiene la gran importancia de que del mundo de las ficciones pasamos al mundo de los hechos. Porque la experiencia sola puede demostrar si una acción ó una institución son útiles ó no. La discusión se propondría, pues, esencialmente ahora, establecer los hechos. Por eso el derecho de criticar libremente las acciones y las instituciones, tiene una importancia extraordinaria. Bentham no cree que esta libertad de lenguaje presente peligros. Porque toda institución realmente útil será defendida por los que saquen provecho de ella, y no quedará así sin defensa.

Para sostener su principio de utilidad, Bentham debía trabajar por dos lados. En frente de las instituciones transmitidas, y especialmente de la caótica legislación inglesa, se mostró crítico severo. Su especialidad propiamente dicha es la censura de la organización jurídico-social existente (*censorial jurisprudence*). Veía en el filósofo italiano del derecho Beccaria un precursor considerable en este dominio. Ya Beccaria había propuesto por fin á las leyes el principio de la mayor felicidad del mayor número, y lo había puesto en vigor en su crítica del derecho criminal. Bentham le dió una aplicación mucho más extensa. Aun contradiciendo resueltamente á los conservadores, se opone al llamamiento hecho al derecho natural por los revolucionarios franceses y al establecimiento que hacen de los derechos universales del hombre. Según la concepción de Bentham, el individuo no tiene derechos sino en cuanto lo consiente la utilidad de toda la sociedad. Y declaraba que la proclamación de los derechos del hombre tiende á favorecer el egoísmo, que es ya sin eso bastante dominante; importa, por el contrario, que el individuo se determine á consentir en los sacrificios exigidos por el bien de la mayoría.

En su gran obra filosófica, publicada en 1789: *Principles of Morals and Legislation,* Bentham trata más detalladamen-

te la aplicación del principio de utilidad. Examina cuáles son os placeres preferibles á los demás, y á este efecto exige tener en cuenta la seguridad del sentimiento del placer, su fuerza, su duración, su proximidad, su pureza y su facultad de propagarse. Además, examina con qué recompensas y con qué castigos se puede inducir á los hombres á realizar acciones que produzcan la felicidad, y en el mismo orden de ideas cuáles son los diferentes motivos que determinan las acciones de los hombres y qué valor moral poseen. En todo se manifiesta su vigor de espíritu en la distinción, la definición y la clasificación. Tiene en su dominio algo de un escolástico. Su examen de los motivos ofrece un interés particular, porque no desdeña en manera alguna su significación. Al contrario, el principio de utilidad le da una pauta que le permite apreciar los orígenes internos de las acciones. Son buenos los móviles que se revelan capaces de establecer la armonía entre los intereses del individuo y los intereses de otro; son malos los que llevan á disociar los intereses. El móvil que guiará más seguramente en la dirección de las exigencias del principio de utilidad es la benevolencia (*good will benevolence*). «Las exigencias de la utilidad no son ni más ni menos que lo que exige la benevolencia más amplia y más ilustrada.» A eso se agregan la necesidad de la estima de otro, el deseo de ganar el afecto del prójimo, la religión, y por último, el instinto individual de conservación personal y el deseo de goce, de superioridad y de poder. (*Principles of Moral and Legislation*, cap. X, § § 29-42.)

La gran preocupación de Bentham era reformar la legislación en un sentido humano; la codificación de las leyes (la palabra «codificación» ha sido formada por él), á fin de que todos las conozcan y las comprendan, y de que no se produzcan más los abusos y las exacciones; la mejora del régimen de prisiones y la reforma de la constitución en un sentido democrático por la introducción del sufragio universal. Al combatir á favor de las reformas, utiliza el principio de utilidad como punto de partida. Y como parte de él continuamente,

lo considera como un principio dogmático perfectamente establecido, y no siente la necesidad de investigar en qué se funda el reconocimiento de este principio. No ve que se le puede dirigir una pregunta análoga á la que él mismo dirigía á los partidarios del derecho natural. Del mismo modo que les preguntaba por qué hay que guardar una promesa, se le puede preguntar por qué hay que contribuir á la felicidad del gran número. Lógicamente, no es una deducción necesaria. Si se examina cuáles son las posibilidades de solución que Bentham presenta para esta cuestión, no se llega á un resultado muy claro. Como hemos visto, declara que las exigencias del principio de utilidad son idénticas á las exigencias de la benevolencia amplia é ilustrada. Se podría creer entonces que el reconocimiento del principio de utilidad se desprende igualmente, según Bentham, de los sentimientos simpáticos. Seguramente ocurría así en Bentham personalmente. Era un hombre fácilmente inclinado á la compasión y al altruismo, del mismo modo que era personalmente muy sensible al dolor. Pero carecía de la facultad de colocarse en los estados del alma de otro; y, además, los numerosos prejuicios y los obstáculos, debidos al egoísmo, con que tropezó en su camino, no le hicieron concebir ideas demasiado elevadas del poder de la simpatía desinteresada en el mundo. Si su propia simpatía le llevó, no solamente á trabajar toda su vida, en la práctica y en la teoría, por los progresos de la felicidad humana, tarea que no le reportó personalmente ni ventajas ni honores, y si le inspiraba además una gran confianza el ver el principio de utilidad imponerse con sus exigencias, se fiaba, sobre todo, tanto para su actividad como para su esperanza, en la expectativa de que los intereses egoistas de los hombres revelarán una armonía que pueda permitir alcanzar la felicidad general, con tal de que todo individuo trabaje con habilidad y energía en su propia felicidad. A decir verdad, se funda en la armonía de los intereses bien entendidos. En una obra: *Deontology*, que fué compuesta por medio de notas proporcionadas á uno de

sus discípulos, y que se publicó después de su muerte, este aspecto de la concepción resalta con una fuerza particular. Se coloca aquí en un punto de vista que recuerda al de Helvecio; por lo demás, se había empapado mucho de este escritor francés. Ciertos discípulos de Bentham han protestado contra el hecho de atribuir, sin más restricciones, á Bentham las opiniones emitidas en esta obra; sin embargo, no es inverosímil que contenga una parte de las opiniones de Bentham; sin duda no ha llegado á formarse una idea clara de las relaciones de esta teoría con las otras partes de su concepción. Toda la virtud se reduce aquí á la habilidad individual, la cual reconoce que se debe socorrer á otro para recibir á su vez los auxilios, y la esperanza en el porvenir está fundada en el hecho de que la opinión pública tomará una importancia cada vez mayor, y de que los juicios de la opinión pública serán cada vez más determinados por la inteligencia y la armonía de los intereses económicos. La idea de esta gran armonía ha entusiasmado á Bentham, de igual modo que Adam Smith se entusiasmaba con la idea de la armonía de los intereses económicos. Lo que en Smith es economía política, ha sido ampliado por Bentham hasta el punto de constituir toda la ética. Parte de la concepción de que la especie consiste en individuos aislados, y de que cada uno se esfuerza por procurarse cuanto más pueda de bienes á costa de los menores dispendios. Un tan gran admirador de Bentham como Stuart Mill, ha llegado á declarar, sin embargo, que Bentham no conoce más que «la parte de negocios de los asuntos humanos» *(the business part of human affairs)* (1). No obstante, hay que recordar que Bentham mismo no traficaba con sus ideas y con sus aspiraciones (2).

(1) En su disertación sobre Bentham *(Dissertations and Discussions)* se encuentra el pasaje indicado. Stuart Mill dice: «Bentham concibe el mundo como una colección de personas que persiguen todas por su parte su interés particular ó su placer particular, y piensa que solo la esperanza y el temor impiden que haya más colisiones de lo debido, con el concurso de la ley, de la religión y de la opinión pública.»

(2) Al distinguir entre el motivo de la estimación de los va-

Las ideas de Bentham ejercieron pronto influjo sobre hombres dedicados á la vida pública. Con todo, no se formó escuela propiamente dicha ó partido compacto en torno suyo. Llevaba una vida muy retirada y no obraba en realidad más que por medio de sus escritos. Hacia el fin de su vida, su tendencia tuvo un órgano propio (la *Westminster Review*), que se opuso categóricamente á las revistas de los viejos partidos (la *Quarterly Review* y la *Edinburgh Review*). James Mill, que estaba en relaciones de amistad con Bentham, y su hijo Stuart Mill, eran los colaboradores más celosos. Los partidarios del principio de utilidad de Bentham se llaman de ordinario utilitarios; término que Stuart Mill cree haber introducido, aunque Bentham mismo lo haya empleado ya. Lo mismo que el nombre de positivismo, el utilitarismo designa concepciones bastante diferentes, porque una concepción ética no está completamente caracterizada por la fórmula empleada para apreciarla. El problema ético encierra cuestiones distintas de esta sola cuestión. Un utilitario (en el sentido amplio de la palabra) no necesita especialmente concebir el fundamento psicológico de la ética de la misma manera que Bentham.

James Mill se cuenta en primera fila entre los colaboradores de Bentham. Su importancia para la filosofía consiste, en particular, en que trata de establecer el fundamento psicológico, de que carecía la ética de Bentham. A este respecto, la instrucción que había recibido en la universidad de Edimburgo, donde siguió los cursos de Dugald Stuart, discípulo de Reid, fué sin duda para él una buena preparación. Había nacido el 6 de Abril de 1773 en la Escocia meridional y creció en medio de una familia pobre. Su padre era un zapatero de pueblo. Su madre pertenecía á una clase más elevada, y á su sentimiento de dignidad y á su ambición, hay

---

lores y el motivo de la acción, he tratado de eludir la dificultad con la cual tropieza Bentham cuando se plantea el problema del fundamento del principio de utilidad. Vid. mi *Etica*, cap. III, 1-2, 18.

que atribuir el desenvolvimiento de las facultades intelectuales del hijo. Más tarde, James Mill fué sostenido por Sir John Stuart, un acaudalado propietario, de cuya familia fué preceptor. Estudió la teología en Edimburgo, pero parece haber renunciado muy pronto á la idea de hacerse eclesiástico, aunque sólo mucho más tarde (más tarde aún de lo que indica el hijo en la biografía de su padre) se desenvolvieron sus opiniones teológicas en un sentido radical. A la edad de treinta años fué á Londres, donde ganó la vida ocupándose de trabajos literarios. Tuvo que soportar días difíciles cuando se casó y se encontró al frente de una numerosa familia, á la que debía sustentar con su pluma. Durante este duro combate por la existencia, no cedió, sin embargo, en la lucha que había emprendido por los fines humanitarios, como tampoco sacrificó nada de las opiniones radicales que se habían desarrollado poco á poco en él. Su obra capital, en esta época, es la *History of British India*, donde desenvuelve una crítica acerba, pero basada en un conocimiento profundo, del gobierno de la Compañía de las Indias Orientales. Es un rasgo muy característico de las cosas de Inglaterra, que Mill logró, á pesar de eso, un puesto en los servicios de la Compañía cuando optó á una plaza vacante; se aprovecharon sus conocimientos sin temer sus críticas. No tardó en elevarse á una posición muy buena y adquirió un gran ascendiente sobre la administración de las Indias. Muy importante fué para él el conocimiento de Bentham, que se transformó en una sólida amistad, aunque se hayan producido malas inteligencias y conflictos pasajeros entre los dos hombres, que tenían caracteres claramente definidos y un sentimiento igual de su valor. Mill se dedicó á aplicar el principio de utilidad á toda una serie de cuestiones filantrópicas y políticas. Es interesante é instructivo aun en nuestros días seguir sus esfuerzos en este sentido; Alejandro Bain da en su obra: *James Mill; a Biography* (Londres, 1882) una revista detallada de los trabajos de Mill, año por año. Mill obraba, no solamente por sus escritos, sino también, y acaso en primer término, por sus conversaciones

en un círculo de jóvenes que se reunían á su alrededor, compuesto de miembros del partido radical en política y colaboradores en la *Westminster Review*. Es el padre espiritual de la primera reforma del Parlamento. Atacó á la aristocracia y á la jerarquía con un celo y un vigor que parecieron algunas veces exagerados aun á Bentham, que, sin embargo, acostumbraba á exteriorizar su pensamiento en toda su crudeza. Desde el fondo de su gabinete dirigía la gran lucha de clases que inició á la política inglesa en nuevos caminos. Se mostró más práctico en política que Bentham, no proclamando sin restricciones el sufragio universal, sino reduciendo su programa á la emancipación de la clase media. Tenía la convicción de que el sufragio universal no puede extenderse á las masas, sino á medida que la instrucción se propague. Confiaba en el progreso ilimitado del género humano y en una política que se apoye en la instrucción general del pueblo y en el sufragio universal y que esté guiada por el principio de utilidad. La cosa capital, para él como para Bentham, era que los hombres estuviesen ilustrados acerca de sus intereses y les fuese permitido obedecer á su razón. Su procedimiento, como el de Bentham era, principalmente, deductivo. El principio de utilidad era también para él una verdad eterna, cuyas consecuencias se trataba sencillamente de deducir. Como Bentham, no apreciaba las mil situaciones variadas entre las cuales deben encontrar, en realidad, su aplicación los principios universales de la ética y de la filosofía del derecho. La legislación no parecía á Bentham una cosa tan difícil como Montesquieu había dicho. Sin duda alguna, Bentham ha escrito una disertación particular «sobre la influencia del tiempo y del lugar en la legislación»; pero pensaba, á pesar de todo, que se exagera la importancia de las condiciones históricas; especialmente bajo la influencia de los prejuicios y en el entusiasmo por defender abusos transmitidos por la tradición. Lo que denota un progreso de James Mill sobre Bentham, es la tendencia á dar una base más firme al principio universal de apreciación de los valores de donde debían deri-

var los principios éticos y políticos. Fué impulsado á ello por los estudios de psicología, que no cesó de proseguir en sus funciones y durante sus esfuerzos filantrópicos y políticos; estudios que terminaron por su célebre obra *Analysis of the Human Mind* (1829).

Esta obra tiene gran importancia en la historia de la filosofía; es la tentativa más avanzada que se ha llevado á cabo para reducir todos los fenómenos intelectuales á la asociación de ideas. Renueva el intento hecho en su época en el mismo sentido por Hartley (véase el tomo I de esta obra). La exposición de James Mill tiene mucha mayor claridad y es mucho más nutrida que la de Hartley. No solamente explica que todos los fenómenos de conciencia se producen por asociación, sino que también reduce, de una manera algo artificial, toda asociación á la asociación de ideas que se han encontrado muchas veces unas al lado de otras (lo que se ha llamado más tarde asociación por contigüidad). James Mill quiere aplicar aquí el principio de simplicidad. Establece el enunciado de que el número de hechos primitivos á conocer debe reducirse lo más posible. Del mismo modo que Bentham quería construir toda la ética sobre el simple principio de que el placer es preferible al dolor, así también James Mill quería edificar toda la psicología sobre el solo principio de que lo que se ha sentido en otro tiempo puede reproducirse, cuando vienen á repetirse ciertas experiencias que han tenido lugar á la vez en el espacio ó en el tiempo. Si este principio pudiese sostener toda la psicología, ésta llegaría indiscutiblemente á una sencillez y á una claridad extraordinarias. Y al mismo tiempo habría probabilidades de llevar la filosofía de la experiencia á un grado de lógica aún desconocido para la escuela inglesa primitiva. No solamente todas las ideas particulares tomadas aparte, sino que todas las asociaciones de ideas, estarían entonces absolutamente determinadas por lo que se presentase del exterior á la conciencia. Aquí en consecuencia se abría una perspectiva ilimitada para obrar sobre la vida del espíritu humano y determinar su di-

rección; porque, por la legislación, la educación y, en general, por la organización de las relaciones exteriores, se determinan las asociaciones de ideas que llegan á dominar al hombre. La psicología de la asociación permite así, no solamente comprender cómo las ideas de los hombres se han asociado y formado, sino también decidir qué ideas y qué asociaciones de ideas dominarán en lo porvenir. Podría ofrecer una base tanto á la crítica como á la innovación, suministrar un arma poderosa contra los prejuicios, mostrando su origen; ser un medio de progreso que reemplace á los prejuicios por nuevas y mejores asociaciones de ideas. Al lado de la influencia de Hartley se muestra aquí igualmente la de Helvecio. El libro *Del espíritu* era uno de los libros favoritos del círculo de Mill, lo mismo que las *Observations on man*.

Si, pues, la psicología de la asociación, en la forma bajo la cual aparece aquí, debe servir de fundamento al reconocimiento del principio de utilidad, James Mill (asociándose á Hartley) concede gran importancia al hecho de que la asociación puede obrar: no solo una idea provoca otra idea ó excita un sentimiento de placer ó de dolor, sino que muchas ideas y sentimientos se asocian tan estrechamente entre sí que se hacen inseparables, y el nuevo conjunto que forman en común tiene propiedades que ninguna de las partes posee. El nuevo conjunto formado por asociación puede convertirse en un principio fundamental de la naturaleza humana *(a substantive principle of human nature)*, como James Mill declara en la exposición más clara que ha dado á este propósito. (Apéndice B de la obra polémica *Fragment on Mackintosh.)* Por eso, de la naturaleza y del valor de un sentimiento, no se puede deducir su origen. La confusión de estas dos cosas: valor y origen, ha causado muchas querellas y malas inteligencias. Se ha creído que una facultad psíquica debe ser absolutamente original, ó bien que los factores á los cuales debe su formación, deben ser de la misma especie que ella. Se han comparado los procesos psíquicos con asociaciones

mecánicas y no se ha visto que muchas veces deben ser concebidos por analogía con procesos químicos. Este error ha tenido esta consecuencia: ó bien (como en el sistema egoísta, «*Selfish system*») para más claridad y sencillez se han reducido todos los sentimientos al egoísmo, ó bien se ha admitido la existencia de muchas especies primitivas y diferentes de sentimientos (unas egoístas, otras desinteresadas). Por medio de la psicología de la asociación, se puede demostrar al contrario que los sentimientos desinteresados se han desarrollado á partir de los sentimientos elementales, lo mismo que los sentimientos egoístas. Como Butler ha demostrado ya (véase el tomo I), el egoísmo propiamente dicho no puede ser original, toda vez que supone un cálculo consciente; pero la benevolencia desinteresada tampoco es primitiva: se desarrolla por el hecho de que el placer y el dolor se atribuyen en seguida desde las causas próximas y elementales á las causas más remotas, que están unidas á las primeras como las condiciones y los medios de su acción. Se forman sentimientos secundarios que se refieren á lo que al principio era un medio, pero que poco á poco aparece como fin. Así algunos motivos, que al principio no tienen valor más que como condiciones de la acción, adquieren un valor independiente, y eso es lo que explica el valor absoluto que atribuímos al sentimiento moral ó á la conciencia. El bien de otro, que al principio no era más que un medio con la mira del bien del individuo, puede convertirse secundariamente en fin para éste. Y estas clases de sentimientos secundarios pueden ser tan sólidas y tan inmediatas como los sentimientos primarios. El estudio analítico de la formación de semejantes sentimientos por la asociación tampoco debilitará, según sostiene Mill, el valor que pueden tener para nosotros. «La gratitud sigue siendo la gratitud, el rencor sigue siendo el rencor y la nobleza subsiste como nobleza en la conciencia de los que tienen estos sentimientos lo mismo antes que después del análisis. Quien puede investigar estos sentimientos hasta en sus elementos, no cesa de tenerlos, lo mismo que el que no pensó jamás en analizarlos...

Son partes constituyentes del valor humano. Qué influencia puede ejercer su posesión sobre nosotros, es una cuestión de experiencia que cada cual conoce por sí mismo. Su acción es lo que es, sean simples ó complejos. Un motivo complejo ¿cesa de ser motivo desde el momento en que se descubre que es complejo?» *(Fragment on Mackintosh*, págs. 51 y siguientes.) Mill responde aquí á una objeción que se hizo muchas veces, entonces y más tarde, contra la explicación psicológica de la formación del sentimiento moral; no solo contra la explicación dada por la psicología anterior de la asociación, sino contra la dada por la teoría de la evolución.

Pero el pasaje de Mill que se acaba de citar, indica que la aplicación deductiva de la psicología de asociación tiene sus dificultades y sus límites definidos. Los estados concretos deben ser estudiados primeramente en su formación *histórica*, antes de que los elementos puedan descubrirse. Al remitir á la experiencia inmediata, se concede que la cuestión no es tan fácil como pudiera parecer según los principios de la psicología de la asociación. Las nuevas propiedades de los productos no pueden, en efecto, deducirse de sus factores. Y el elemento histórico, que aparece así en la vida de conciencia del individuo como un obstáculo (al menos provisional) para el análisis, resulta que es en el dominio político y social una barrera mucho más temible para la aplicación deductiva del principio de utilidad.

Pero era precisamente el elemento irreductible, lo que se resistía al análisis, lo más vigorosamente acentuado en la filosofía romántica. El representante más considerable de la escuela romántica en Inglaterra defiende especialmente con una gran pasión lo que en la vida no puede comprenderse por medio de la explicación mecánica, lo que toda evolución personal é histórica ofrece de original y de único en su género.

b)—*Filosofía romántica de la personalidad.*

Bentham y James Mill son como dos rocas de formas colosales que dominan el siglo nuevo, y contra cuyos flancos se rompen las olas del romanticismo. Fué de una importancia extrema para la vida del espíritu inglés que las nuevas corrientes hayan encontrado delante de sí representantes tan eminentes y tan firmes del tiempo pasado. El encuentro del pasado y de lo nuevo fué por esta razón de una fecundidad de la cual se tienen pocos ejemplos. La lucha de las dos tendencias fué acalorada y ejerció profunda influencia sobre la evolución de muchas personas; pero produjo en la concepción de la vida y en el pensamiento formas y aspiraciones de una importancia que hizo época en el conjunto de la vida del espíritu europeo.

Gracias á Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), la literatura y la filosofía alemanas de la era romántica se propagaron en Inglaterra. Refiere en su *Biographia litteraria* que había sido partidario en su juventud de Hume y de Hartley. Pero sintió aversión hacia las tentativas hechas por el siglo XVIII para reducir por medio del análisis todos los fenómenos espirituales á las funciones elementales, y hacia la tendencia á establecer leyes mecánicas en la vida moral; porque según él, desaparecerían de una vez la unidad y la actividad del espíritu. El estudio de la filosofía alemana le alejó resueltamente de la escuela inglesa. Como buen romántico que era, se embriagaba de las ideas absolutas en las cuales las diversidades y los contrastes del mundo finito se perdían y desaparecían. En frente de la obra fraccionaria del empirismo, elevaba la totalidad entrevista, por la intuición al análisis oponía la síntesis. Según su propia declaración, anticipóse á algunas ideas de Schelling: había penetrado tan adelante en el mundo de las ideas especulativas, que estuvo en condiciones de continuarlas por su propio movimiento en la misma dirección que sus creadores originales. En ocasiones confundía, redactando sus escritos, fragmentos que había traducido de

Schelling, con sus propias composiciones, lo cual hizo recaer sobre él la acusación de plagio. A este espíritu poético, fácilmente excitable, que era más bien un poeta y un predicador que un pensador, costábale trabajo distinguir sus producciones de lo que había encontrado en otro. A la filosofía alemana tomó en particular la distinción que había sido hecha por Kant entre la razón (en el sentido estricto de la palabra) en cuanto facultad de formar ideas de lo absoluto, y el entendimiento en cuanto facultad de formar categorías que no permiten más que un conocimiento limitado. (Véase más atrás.) Se sirvió especialmente de esta distinción para llevar á cabo una conciliación del pensamiento con la religión. Todas las objeciones que el siglo anterior encontraba perentorias fueron ahora, no absolutamente rechazadas, sino puestas á cargo del «entendimiento» y luego descartadas por un llamamiento á la concepción más profunda de la «razón». Detrás de este llamamiento se ocultaba el sentido naciente de la parte de la historia y de la vida que se sustraía ó se había sustraído hasta entonces á una explicación científica. Era una protesta contra la suficiencia de la ciencia desarrollada hasta entonces, protesta que era dada y fué admitida como una solución nueva, como un fundamento nuevo. Coleridge no fué más allá del presentimiento y de la profecía. Obró sobre todo por medio de las conversaciones (ó más bien por sus monólogos á los oyentes). Su gran obra sobre la concordancia de la filosofía con el cristianismo, á la cual remitía á sus oyentes en los puntos difíciles, no llegó á acabarla. Se oponía tanto á la filosofía del siglo XVIII (Hume y Voltaire) como á la teología eclesiástica fijada en formas y fórmulas exteriores. Como los sistemáticos alemanes del romanticismo, quería constituir una unidad superior de la reflexión y de la fe dogmática. Por sus ideas fundamentales, recuerda á la derecha de la escuela hegeliana. La trinidad, por ejemplo, se explicaba, según él, por la aplicación del esquema, tesis, antitesis y síntesis, que desempeñaba un oficio tan importante desde Fichte en la especulación alemana. (Bajo el influjo evidente de la doctrina

posterior de Schelling, corre, sin embargo, el riesgo de deducir una «quatrinidad» estableciendo á Dios como «la voluntad absoluta», ó «la identidad absoluta», es decir, la protesis como fundamento de la alternativa de la tesis y de la antítesis que llega á la armonía en la síntesis. (Véase *Table Talk*, 8 de Julio de 1827.) Pero la ilación de las ideas no era propia de Coleridge. Se le ha llamado un epicúreo religioso, y el término es seguramente exacto. Se embriagaba de ideas y de sentimientos religiosos y de las imágenes que pueden expresarlos simbólicamente. Era, sin embargo, un carácter débil. No pudo dominar ni la conducta de su vida ni la marcha de su pensamiento. Como dice Carlyle (que ha dado de él una interesante característica en la *Life of Sterling*, cap. VIII) se refugió de la vida en el mundo de los sueños teosóficos; lo que daba era un «claro de luna transcendental», que mostraba á muchas naturalezas jóvenes escépticas é investigadoras las cosas antiguas en una luz nueva, pero no encerraba vida realmente nueva. Un hombre que sufrió por sí mismo enérgicamente durante algún tiempo la influencia de Coleridge, John Sterling, amigo de Carlyle y de Stuart Mill, ha dicho de él: «Fué su desgracia venir en una época en que le era menester realizar obra de hombre; lo que no hizo. No poseía una fuerza de carácter suficiente; reconocía por suyas doctrinas en las cuales no creía, á fin de escapar á las inquietudes del conflicto.» No se puede apreciar bien á qué tiende esta acusación que Sterling repite en una carta á Carlyle. Pero cuando la especulación y la imaginación se convierten en los órganos principales del pensamiento religioso, ocurre fácilmente que se adoptan más doctrinas de las que realmente puede uno hacer suyas.

Sea de esto lo que quiera, en muchos espíritus de la generación joven Coleridge había hecho nacer un sentido nuevo é ideas nuevas. Un pensador tal como Stuart Mill, que no estaba precisamente bien dispuesto hacia la filosofía especulativa alemana, lo ha colocado al lado de Bentham y ha considerado á estos dos hombres como los dos grandes espíritus fecundadores

(seminal minds) de su época. Analizaremos más tarde la grande y leal tentativa hecha por Mill mismo para ponerse á las órdenes de estos dos espíritus. La mayoría de aquellos sobre los cuales obró Coleridge de momento, no querían aprender nada de Bentham, pero se dejaron llevar del claro de luna «á la ortodoxia», que llegó á ser pronto una ortodoxia más acusada aún que la anterior. Acaso Carlyle tiene razón cuando dice que no habría habido movimiento católico inglés *(puseyismo)* si no hubiese habido Coleridge. Muchos de los hombres que han dirigido este movimiento comenzaron, en todo caso, por ideas poéticas y especulativas, antes de haber renunciado al pensamiento propio en obsequio de la Iglesia positiva (1). La vida del espíritu de todos los países atestigua que en el curso de nuestro siglo se han acusado los contrastes (al menos en lo que concierne á las formas exteriores) en el dominio de la concepción de la vida.

Tomás Carlyle (1795-1881) alimentó su espíritu en otro manantial de la filosofía alemana. No es un conocimiento especulativo superior, sino una afirmación mucho más vigorosa del valor de la personalidad, una fe nueva, lo que adquirió estudiando la poesía alemana y el pensamiento alemán. Por los poetas alemanes fué llevado á los pensadores alemanes; por Schiller y Goethe fué conducido á Kant y á Fichte. Su pesada naturaleza escocesa, en que aun los días claros de sol, no se disipaban por completo las nieblas, difería del humanismo sereno de Goethe; pero Goethe era, sin embargo, para él el radiante modelo y tenía la misma pro-

(1) Vid. Necomann: *Apologia pro vita sua*, pág. 10, Londres, 1879. Véase igualmente á Flöystrup: *Den anglokatholske Bevägelse i del nittende Aarhundrede* (El movimiento anglo-católico en el siglo XIX), págs. 28 y 30, Copenhague, 1891; y á Jorge Woerley: *The Catolic Revival of the Century*, págs. 45-51, Londres, 1894 Se conocerán acaso mejor las ideas filosóficas de Coleridge sucintamente en su obra *Church and State*, donde el apéndice B expone su teoría de la razón y del entendimiento, y el apéndice E desarrolla sus relaciones con los filósofos anteriores. En la *Biographia litteraria*, I, cap. XII, sostiene sus ideas con la terminología de Schelling, y haciendo un empleo *muy* extenso de la propia terminología de Schelling.

fesión de fe que Fausto. A Kant tomó, principalmente, la distinción entre la cosa en sí y los fenómenos. Todo lo que nos muestra la naturaleza no es, según él, más que fenómeno. La «filosofía de los trajes», que expone en su obra profunda y humorística: *Sartor Resartus* (1833) (1), parte de esta idea: así como el hábito no hace al monje, así no se ha profundizado la existencia porque se conozcan los fenómenos. La existencia es y sigue siendo un milagro impenetrable que debe llenarnos de respeto. El mundo es el vestido de la divinidad. La ciencia de la naturaleza no hace más que explicar el mecanismo exterior, pero no penetra hasta el corazón de la existencia. La naturaleza es un gran símbolo, una revelación de ideas que no se dejan prender por ningún método científico. El mundo no es una máquina muerta, como la ciencia quiere hacernos creer. Aun el encadenamiento puramente exterior (los trajes) de nuestro reducido rincón de la existencia, es inagotable é inmenso. Y cualquiera que sea el alcance de nuestra experiencia y de nuestro pensamiento (no salimos de las formas del espacio y del tiempo); y éstas no son más que formas de nuestro conocimiento; pertenecen también á los vestidos de la divinidad, que siempre se tejen de nuevo. La maravilla de la existencia se nos oculta en razón de la costumbre estúpida que hace que tomemos las formas por realidades, y muchas veces nuestros primeros principios no son más que opiniones transmitidas, á las cuales estamos acostumbrados y que por eso no ponemos en duda. Pero ¿qué es la filosofía sino una lucha continua contra la costumbre? Es «transcendente», precisamente por la razón de que se sobrepone á la esfera de la costumbre ciega. Así el objeto de la filosofía es despertar el sentimiento del milagro de la existencia, cuando el alma ha sido embotada por ideas mecánicas. «El hombre que no puede sorprenderse, y que no se sorprende y no reza continuamente—aunque, por lo demás, sea presi-

(1) Hay traducción española (dos volúmenes de la *Biblioteca Sociológica Internacional*).—(T.)

dente de innumerables sociedades científicas y encierre en su cerebro toda la mecánica celeste y la filosofía de Hegel, y la suma de los trabajos de todos los observatorios y de todos los laboratorios—, este hombre, digo, no es más que un par de lentes detrás de los cuales no hay ojos. Déjese ver por él á los que tienen ojos, y entonces podrá ser de alguna utilidad.» (*Sartor Resartus*, I, 10.)

Fácil es advertir que Carlyle emplea la distinción de la cosa en sí y de los fenómenos, no en el espíritu de Kant, sino en el espíritu del romanticismo. Kant consideraba como el objeto de la ciencia encontrar el encadenamiento sistemático de los fenómenos, y el concepto de la cosa en sí señalaba el límite de esta aspiración. El romanticismo, por el contrario, desprecia y rechaza la aspiración de la ciencia á coordinar fenómeno á fenómeno, conforme á leyes: no se acaba nunca procediendo así y no se llega al fondo de las cosas. Carlyle mismo tuvo en su juventud, como su héroe del *Sartor Resartus* (libro II, cap. III), un período durante el cual veía en el mundo una máquina muerta. El estudio de Hume, de Gibbon y D'Alembert, le había arrebatado las ideas religiosas que había tenido en su infancia. Durante algún tiempo se ocupó exclusivamente del estudio de las matemáticas, y su primer trabajo literario fué una traducción de la geometría de Legendre (1). De súbito, Madame de Staël atrajo su atención sobre la literatura alemana, y se abrió ante él el vasto mundo goethiano. «Hace cuatro años, escribe á Goethe en 1824, yo leía el *Fausto* en las montañas de mi país de Escocia, y entonces fué mi sueño poder descubriros como á un padre todos los dolores y los extravíos que ha sufrido mi corazón, cuyos secretos más íntimos vos parecéis conocer completamente.» Como á Fausto, la ciencia le hizo desesperar. ¿A qué ahondar á algunos pies de profundidad más de

(1) Véase además de Froude: *Thomas Carlyle* (Londres, 1882-84), la característica de Carlyle hecha por Dilthey en el *Archiv für Geschichte der Philosophie*, IV, y á Leslie Stephen's en *The Utilitarians*, III, pág. 462-477 (Londres, 1900.)

lo que hasta ahora se podía, si aún quedan en número infinito? O como decía en una conversación con Carlos Darwin: ¡qué ridículo es preocuparse de saber si un ventisquero se mueve un poco más ó un poco menos aprisa, ó de una manera general si se mueve! Como buen romántico que era, creía en la óptica de Goethe y no quería reconocer á los físicos el derecho de criticarla. Las indicaciones que da de una concepción de la naturaleza recuerdan las de Schelling, sobre todo la undécima lección sobre el *Método de los estudios académicos*, donde se dice, entre otras cosas, que las ideas *se simbolizan* en las cosas y que el empirismo concibe la realidad sin tener en cuenta para nada su significación, porque está en la naturaleza del símbolo tener en sí una vida propia. La ciencia de la naturaleza considera así como realidad absoluta lo que no es más que símbolo.

Pero no es la naturaleza exterior lo que cautiva el interés de Carlyle. El hombre es para él la revelación verdadera, el verdadero *schekina*, el símbolo supremo. Ningún análisis está en condiciones de dar toda su esencia. Locke y sus sucesores hubieran querido analizar y mecanizar completamente el espíritu. Se ha intentado, especialmente, hacer mecánica toda la conducta de la vida, reducirla al mecanismo de los sentimientos de placer y de dolor, erigir en regla el principio de utilidad y excluir toda acción original, involuntaria, independiente. Bentham y el utilitarismo son, por parte de Carlyle, el objeto de una crítica acerba y de sátiras amargas. No atribuye al principio de utilidad más que un valor negativo, disolvente. Este principio puede servir para criticar el antiguo estado de cosas, pero no para producir uno nuevo. Sustituye el mecanismo muerto de los intereses á la viviente moralidad personal, que brota de la tendencia del alma, á satisfacer sus ideales interiores. El celo que Carlyle mostraba en polemizar contra lo que llamaba la «filosofía de la causa y del efecto», lo despliega, igualmente, contra una ética que tiene por base «ganancias y pérdidas» (*virtue by profit and oss*) y ve en la teoría de Bentham una solución del problema

siguiente: «Dado un mundo lleno de granujas, demostrar que la virtud es el resultado de sus aspiraciones colectivas.» Entre las objeciones de Carlyle á la psicología analítica y á la teoría de la utilidad, una de las más considerables es que atribuyen demasiada importancia á la reflexión consciente: ¡Todo lo que es grande nace y crece discretamente! Solo llega á ser un grande hombre el que puede callarse, y una acción magnífica que se emprende con la plena conciencia de su elevación, no es, bien mirada, más que una acción mezquina. Los poetas tienen razón al cantar himnos á la noche. La conciencia plena é íntegra, clara y luminosa, lo hace todo mezquino ó mecánico. La verdad suprema no puede existir para el hombre más que bajo forma de símbolo: el símbolo habla y hace silencio, revela y oculta al mismo tiempo.

Carlyle no está mejor dispuesto hacia el dogma teológico que hacia la ciencia de la naturaleza y hacia la filosofía empírica. El hombre no puede poseer la verdad más que bajo la forma de símbolo. Pero los símbolos envejecen y se gastan como los trajes, y para reemplazar á los viejos hay que tejer otros nuevos. La filosofía, que es una lucha contra la costumbre, tiene que combatir especialmente contra las ideas religiosas acostumbradas y mecanizadas. Carlyle designa su punto de vista con el término de *sobrenaturalismo natural*. Lo que obra en nosotros y fuera de nosotros son fuerzas divinas. Pero obran de una manera interna y natural. De igual manera que en la naturaleza exterior se teje sin cesar el vestido viviente de la divinidad, así el sentido interior teje sin cesar nuevas formas de la vida espiritual. Cada individuo tiene que encontrar su símbolo y su religión, como tiene que conducir su obra al torrente sin cesar rodante del tiempo. «Por *religión*, dice Carlyle (*On Heroes and Heroworship*, lect. I), no entiendo la fe eclesiástica profesada por un hombre, como tampoco los artículos de fe que está dispuesto á firmar...; sino lo que todo hombre cree prácticamente (muchas veces sin darse cuenta él mismo, y con mayor razón sin explanarse con otro sobre ello), lo que el hombre profesa de corazón

prácticamente y tiene por cierto con referencia á sus relaciones internas con este universo misterioso.» Es trabajo perdido indagar por medio de la especulación la esencia de la divinidad. Nosotros tenemos bastante que hacer, mientras existimos, con llevar á cabo la misión que nos encomiendan nuestras fuerzas. La concepción religiosa de Carlyle es, sin embargo, evidentemente idéntica á la de Goethe y á la de Fichte en sus escritos posteriores (los *Grandes rasgos del tiempo presente* y *La Esencia del sabio*), á los cuales remite de una manera muy clara. Entre los filósofos alemanes, Fichte es quien ejerce la mayor atracción sobre Carlyle. La idea de Dios lo penetra todo, el mundo moral y el mundo físico; cada sér espiritual es una chispa de esta idea. No quiere decidir si su concepto de Dios es teísta ó panteísta. John Sterling, en una carta en que criticaba el *Sartor Resartus*, había hecho entre otros la objeción de que el Dios de que se habla en el libro no era un Dios personal; Carlyle declara que esa es una cuestión abstracta que no puede ni quiere discutir. (*Life of Sterling*, parte II, cap. II.)

La protesta de Carlyle, tanto contra la ciencia empírica y crítica como contra la teología, debía aislarle. Le parecía ser extraño á su tiempo. Era para él una época de decadencia, descompuesta por el escepticismo y el análisis, la era del mecanismo. Carece de espíritu y de fe. La fe es la expresión de la verdad de la vida misteriosa é indescriptible como todas las actividades vitales. A no ser el fin del mundo romano, no ha habido siglo tan escéptico, tan falso y tan degradado como el siglo XVIII, cuyos efectos se dejan sentir en nuestro siglo. Es una época en que ningún ideal puede expansionarse ni florecer. (*On Heroes*, lect. V; *History of the French Revolution*, vol. I, cap. II.) La ley de los tres estados se bosqueja aquí claramente en Carlyle, que sin duda la tomó de Fichte y de los sansimonianos. Pero tiene más vigor que ningún otro de los escritores en que aparece esta ley para proclamar la bajeza de la época. De viva voz como por escrito, deplora haber nacido en una época tan miserable. Su poderosa ima-

ginación, su carácter tierno y fácilmente excitable y su profunda melancolía, continuamente aumentada por dolores físicos (la dispepsia), le hacían fijarse con preferencia en los malos aspectos de la época, que exageraba, comparándolos con los de los períodos anteriores. Le era difícil imaginarse que esta época pudiese ser la transición que lleve á un período mejor, positivo, como debía ser conforme á la ley de los tres estados. En realidad, no cree, sin embargo, que la evolución presente lagunas; es equivocarse, dice, creer que el fénix se consume por completo y queda un montón de cenizas hasta que un nuevo pájaro resurge de una manera milagrosa; no: destrucción y creación marchan paralelas; y el nuevo vestido se teje por medio del trabajo de descomposición del antiguo. (*Sartor Resartus,* III, cap. VII.) Pero Carlyle por sí mismo no era capaz de encontrar los nuevos hilos conductores. Está convencido de que ninguna de las obras del pasado se pierde. «Digan lo que digan la ciencia mecánica y el embotamiento intelectual, el hombre y su universo son eternamente divinos, y lo que el pasado ha tenido de noble y de divinamente revelado, no puede y no debe perderse.» (*Life of Sterling*, parte I, cap. VIII.) No aspira, como Coleridge y Hegel, á fundamentar esta convicción de la conservación de los valores en la explicación simbólica de los dogmas y de las ceremonias. Pero quiere conservar á la vida del porvenir el mismo respeto, la misma admiración, la misma energía de renunciamiento y de trabajo que la fe del pasado atestiguaba ó necesitaba en parte. Por esta aspiración se explica su punto de vista, su oposición á la crítica científica y al mismo tiempo á la fe de la Iglesia. Busca el fundamento de la conservación de los valores en el interior de la personalidad, allí donde el análisis y la tradición no pueden llegar. El viviente vestido de la potencia divina, que no muere jamás, debe ser tejido en el interior. Pero ¿será posible entonces hacer renacer estas fuerzas interiores después del período de disolución en el cual hemos entrado? Carlyle flota entre la creencia en la conservación de los valores ó de las fuerzas internas y

el sombrío cuadro que ofrecía el siglo. Parece que el cuadro se ensombreció cada vez más. En su juventud, le irritaba la filantropía de Bentham; en su vejez le ofendía el celo desplegado por Gladstone para favorecer el progreso político y material de Inglaterra. En una conversación del mes de Marzo de 1867 (véanse los *Diarios de Carolina Fox*), declara que todo está en decadencia y no le dice nada bueno. Como un «Jeremías entristecido», entona el antiguo canto fúnebre que ya había comenzado á cantar, hacía cuarenta años, y no puede encontrar estrella en su noche.

La causa por la cual Carlyle veía su tiempo con colores tan sombríos, no debe buscarse solamente en su propia melancolía y en su ánimo fácilmente excitable. Reside también en la inquietud y en el escepticismo de la época, en la oposición, cada vez más profunda, de las fuerzas adversas, en el seno de la vida espiritual, en la liquidación, cada vez más avanzada, de la cuenta entre el pasado y lo nuevo, donde debe y haber son tan difíciles de repartir. Hemos visto á toda una serie de pensadores, desde Rousseau, Lessing y Kant, abordar este problema. Pocos debieron sentir en toda su naturaleza un aguijón tan profundo como el escocés, hijo de campesino, que, partiendo de su fe presbiteriana ortodoxa, había penetrado en las potencias espirituales de su época y las había sentido en su vida personal. Este problema acompañará al género humano en su camino, hasta que venga «el tercer reino», si viene. Si Carlyle no ha visto á su alrededor más que tinieblas, eso consiste en las severas exigencias que planteaba para la solución del problema. Su idealismo nativo, sus luces interiores, hacían á su alrededor la obscuridad tan negra. Dice en alguna parte, que el mundo parecerá malo á todo espíritu juvenil y lleno de vehemencia que entra en el mundo con un fin noble ante la vista y una noción clara de la existencia: porque, ¿en qué emplear su fuerza y su heroismo? ¡Si el mundo fuese bueno, sería absolutamente inútil! La fuerza y el idealismo humanos hacen, pues, aparecer el mundo malo; el mal es la sombra de nosotros mismos,

una sombra que no queda fuera de nuestro *yo*, sino que se extiende en nuestro propio espíritu. La desgracia del hombre consiste en su grandeza, en el infinito que se agita en él y que no puede expansionar en las formas de su naturaleza finita. *(Sartor Resartus,* II, 9; *Life of Sterling,* I, 5.)

Pero la causa residía también en que Carlyle era un romántico incorregible. Se encontraba en alto grado en él el defecto muy romántico de no poder descubrir el idealismo en el trabajo asiduo y perseverante, que coordina término á término, y de lo pequeño lleva á lo grande. Lanza sarcasmos contra la ciencia y contra todos los esfuerzos continuos en el dominio práctico. Y, sin embargo, el que había pronunciado tan hermosas y algunas veces tan resonantes palabras sobre la importancia del silencio y de la preparación hecha sin ruido, hubiera podido, naturalmente, comprender que se eleven altivos edificios con modestas piedras. Tal era la creencia de Bentham; tal la creencia de Gladstone. Y esa creencia es la que se oculta detrás de las investigaciones de detalle de la ciencia. Carlos Darwin ha dicho, con razón, de Carlyle, que era un espíritu limitado. Su idealismo era tímido, porque carecía de inteligencia de la importancia del trabajo intelectual y práctico. Su fe en la vida de la personalidad no estaba tan consolidada que pudiese contar con verla subsistir á despecho de todo el análisis y de toda la crítica que debiera sufrir. El fondo de la vida puede, no obstante, resistir un fuego purificador. Carlyle tiene razón al decir que no podemos vivir de la crítica; pero no vió qué fuerzas idealistas puede haber detrás del trabajo crítico. En este punto, el romántico se hace filisteo.

Cuando Carlyle dice lo que debe formar el fondo de la vida espiritual y social del porvenir, remite á lo que, según su convicción, ha formado el fondo del pasado: el respeto á los héroes, á los grandes hombres. La fuerza infinita, que obra y se simboliza en todas las cosas, se revela especialmente en el hombre, y más especialmente en el grande hombre. Como en Fichte, la creencia en la formación y en la impor-

tancia de los espíritus escogidos se asocia estrechamente á la fe en la acción de la divinidad en todos los séres finitos. Por los héroes ó los grandes hombres, Carlyle entiende los directores y los modelos de hombres, los creadores de todo lo que la multitud de hombres trata de ejecutar y de realizar. Todas las obras que vemos realizadas á nuestro alrededor en el mundo humano, tienen su germen en el espíritu del grande hombre. Luego obran fuerzas desconocidas, que acaban por producir la novedad en el mundo visible después de la época de la concepción apacible y de la incubación. Por eso la historia de los grandes hombres es el alma de la historia universal. El héroe puede ser profeta, poeta, hombre de Estado; bajo todas estas formas representa la gran fuerza, la fuerza concentrada de la vida, por oposición á toda autoridad, al desmenuzamiento y á la limitación. Su presencia excita la profunda necesidad de respeto, la chispa divina que hay en todos los hombres. (En este punto, también Carlyle nos hace pensar en Fichte, en particular en sus *Discursos á la nación alemana;* véase más arriba.) El héroe es el que descubre los pensamientos ocultos de la existencia y de los tiempos, y quien los proclama á los demás hombres por medio de la palabra y del acto, y hace así progresar al género humano. Más que nunca se necesitan en nuestros días semejantes héroes, de una aristocracia ilustrada, para guiar á los hombres. La escisión social, que manifiesta toda la historia universal, se hace ahora cada vez mayor. Carlyle indica ya esto en el *Sartor Resartus* (en el capítulo *Helotage*, III, 4), antes de la aparición de sus escritos sociales, propiamente dichos, en que se lamenta de la miseria moral y material de la plebe. La instrucción pública y la emigración en gran escala son los medios que indica para remediar esta penuria. Lo que le falta para poner en práctica estos medios son nuevos profetas y hombres nuevos, tales como Hengist y Horsa. En cuanto á engolfarse más en la cuestión social, no era misión propia para Carlyle; además, despreciaba demasiado á los filántropos, á los economistas y á los políticos. Se inclinó hacia la historia,

cuyo ejemplo podría acaso excitar y concentrar las fuerzas de la generación, debilitada y dividida. Carlyle ha obrado sobre el gran público, ante todo por sus escritos históricos. Por medio de estos escritos, sus ideas obran hoy sobre un número de hombres cada vez más considerable. Para muchas personas, era él mismo uno de los héroes que había descrito, uno de los que tienen la facultad de sentir y de expresar los anhelos y las ideas de suépoca. No es aquí ocasión de tratar de su importancia como historiador, compete á otro tribunal. Solamente encontramos el romanticismo en él en la importancia exagerada que atribuye á lo original, á lo espontáneo, á lo inexplicado de las grandes figuras. No lleva á cabo tentativa verdadera para demostrar la dependencia de los grandes hombres, por respecto á la especie. La grandeza se revela también por el hecho de deber algo á los otros; los sentidos y el gasto intelectual son superiores á los de los demás hombres. Carlyle no da más que una explicación mística del «héroe», considerándole como una encarnación de la fuerza infinita que obra en todas las cosas. Aquí también se manifiesta el temor romántico al análisis y á «la filosofía de la causa y del efecto»..

Carlyle no va, sin embargo, tan lejos como una concepción ulterior que encuentra «el fin de la historia en los grandes hombres». Los considera como las grandes causas, y por consiguiente como los grandes servidores. Proclama el culto de los héroes, aun viendo claramente que no es una hazaña ser «adorado» por una masa estúpida ó dominarla. «Culto de los héroes, dice (*Past and present*, I, 6); sí, amigos míos; pero consistente ante todo en que nosotros mismos poseamos un espíritu heróico. Un mundo entero de héroes, y no un universo de menestrales, sobre el cual *no pueda* reinar un rey-héroe; he aquí á lo que aspiramos.»

c)—*Filosofía crítica.*

El año en que se publicó el *Análisis* de James Mill (1829), que denotaba una renovación rigurosa de los trabajos de la

filosofía inglesa de la experiencia, la *Edinburgh Review* insertó una disertación de William Hamilton, intitulada *Philosophy of the Unconditioned*, por la cual la filosofía crítica fué transportada al suelo de Inglaterra. Hamilton había nacido en 1788, en Glasgow, donde había estudiado, así como en Oxford. Cuando se publicó su artículo, que debía hacer época, era profesor de historia en la Universidad de Edimburgo, después de haber vivido durante cierto número de años como abogado. Su punto de partida como filósofo radica en la escuela escocesa fundada por Reid, que señala una reacción contra los resultados escépticos y negativos de Hume. Reid y sus sucesores querían rectificar estos resultados por una observación psicológica más exacta, pero fueron arrastrados por su celo á establecer toda una serie de facultades y de instintos primordiales. Con excesiva frecuencia rechazaban los resultados del análisis y de la crítica apelando al «buen sentido»; apelación que hizo á Kant observar con exactitud que se da prueba de buen sentido no invocándolo, y que el buen sentido de Hume podría ser tan bueno como el de Reid. Kant se hace aquí en la introducción á los *Prolegomena* el abogado de Hume, al cual debía tanto. Pero trataba á su manera de refutar á Hume, y tuvo por esta razón el mismo adversario que Reid y sus discípulos. William Hamilton trata de unir la doctrina de Reid con la de Kant. En la disertación citada y en una serie de artículos que siguieron y se publicaron igualmente en la *Edinburgh Review*, entre los cuales debe citarse la *Philosophy of Perception* (1830), desenvolvió sus ideas originales, que ofrecen bastante gran interés desde el punto de vista de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la religión. Publicó más tarde estos artículos en común con el título de *Discussions on Philosophy*. En 1836 fué nombrado profesor de filosofía en Edimburgo y dió hasta su muerte (1856) clases muy seguidas sobre la psicología y la lógica, que fueron de gran importancia para el desenvolvimiento filosófico en Escocia. Estas lecciones se publicaron más tarde con el título de *Lec-*

tures on Metaphysics (2 volúmenes) y *Lectures on Logic* (2 volúmenes). Hamilton era un pensador penetrante, un ardiente investigador de la verdad, pariente de Lessing á pesar de su naturaleza escocesa; además poseía una vasta erudición en historia de la filosofía.

En su disertación sobre la filosofía de lo absoluto, que es una crítica de Schelling y de Cousin, y en parte también de Kant, Hamilton quiere demostrar que sólo lo condicionado y lo limitado pueden ser objetos de conocimiento, y que las tentativas para establecer una filosofía de lo absoluto no son realizables, pero no da una simple crítica; da también el boceto de toda una teoría del conocimiento, que desarrolló más ampliamente en ciertos puntos de sus obras posteriores: *pensar es condicionar*; tal es su gran principio. Quiere decir con eso que todo lo que podemos concebir y comprender, lo determinamos por sus relaciones con otro objeto por el cual es condicionado y limitado. No podemos concebir un todo absoluto; cada todo es siempre para nosotros una parte de un todo mayor. Tampoco podemos concebir una parte absoluta; cada parte puede á su vez pensarse dividida y es, por consiguiente, un todo. No podríamos concebir, por lo demás, un todo infinito, porque sería menester un tiempo infinito para recorrer todas sus partes. Así, ni lo absolutamente limitado ni lo absolutamente ilimitado, pueden ser objeto de conocimiento. Nuestro conocimiento se refiere á lo que es condicionalmente limitado. La filosofía de lo absoluto, que se cree en posesión de la facultad de construir un concepto científico de lo absoluto, que debiera ser absoluta totalidad é infinito absoluto á la vez, peca contra la naturaleza de nuestro conocimiento. En un apéndice ulterior á la disertación (*Discussions*, véanse páginas 577 y siguientes; *Conditions of the Thinkable*), expone que todo conocimiento consiste en un juicio que une dos términos; así se da la relatividad de todo pensamiento. Todo conocimiento se basa, además, sobre una relación entre el sujeto y el objeto; no podemos salir de este contraste, si no queremos caer con Schelling en la unidad

absoluta de una manera mística que excluye todo conocimiento. Otra relación que desempeña un papel esencial en nuestro conocimiento, es la relación entre la cosa y la propiedad; cosa y propiedad no son conocidas más que en sus relaciones recíprocas. Al determinar más exactamente las cosas, las determinamos en el tiempo *(protensio)*, ó en el espacio *(extensio)*, y en razón del grado de sus propiedades *(intensio)*; pero todas estas determinaciones son relativas: una determinación de tiempo, de espacio y de cantidad, supone la otra. El concepto causal deriva también, según Hamilton, de una ley que se podría llamar la ley de relatividad de la teoría del conocimiento, *law of relativity*. Ve una limitación de nuestro conocimiento en el hecho de que no comprendemos las cosas si no hemos descubierto su causa. No podemos pensar un comienzo absoluto. El principio de un fenómeno no puede ser para nosotros más que aparente. Tampoco podemos pensar un cese absoluto. La desaparición de un fenómeno tampoco puede ser más que aparente. Cuando investigamos las condiciones de un fenómeno, eso quiere decir que lo asociamos á otros fenómenos, que lo consideramos como el término de una relación, ¡a causa de nuestra impotencia para pensar en una cosa absoluta! Toda existencia parece relativa á nuestro conocimiento; se asocia á una existencia anterior. Desde el momento en que se añade á un objeto existente algo nuevo que es más que la conversión de una cosa anterior bajo una nueva forma, y desde el momento en que se le retira algo que no vuelve á añadirse bajo una nueva forma, estamos enfrente de lo inconcebible. La causa y el efecto coinciden, y la una se encuentra en el otro. El concepto causal no es, pues, como Reid y Kant admitían, cada cual á su manera, un concepto independiente y aislado. Es una forma particular de la manera general de proceder de nuestra conciencia, un ejemplo particular de esta ley fundamental, según la cual nuestro conocimiento no puede percibir por su naturaleza más que lo condicionalmente limitado.

Por esta ley de la relatividad en la teoría del conoci-

miento, Hamilton ha difundido luz sobre un aspecto esencial de nuestro conocimiento. En lugar de apelar, como Reid, á los instintos del buen sentido y de bosquejar, como Kant, un cuadro escolástico de categorías, ha establecido un análisis de las formas fundamentales de la conciencia cognoscente y ha revelado una señal característica común á estas formas. La psicología es para él la ciencia fundamental de la filosofía. La conciencia es para el filósofo lo que la Biblia es para el teólogo, y las declaraciones primordiales de la conciencia deben considerarse como verdaderas, puesto que existen en el fondo de todo nuestro conocimiento. En este punto, Hamilton emplea á veces el mismo lenguaje que Reid. «La raíz de nuestra naturaleza no puede ser engañosa»; por eso debe admitirse con verdad una oposición entre la conciencia y su objeto, opinión que profesa, según Hamilton, la conciencia inmediata. Tal es la simple solución que Hamilton aporta al problema de la existencia de un mundo independiente de la conciencia. No permite así al problema revelarse. El «realismo natural» tiene, á juicio de Hamilton, la razón en favor suyo.

No podemos entrar aquí en las diversas cuestiones de psicología y de lógica que Hamilton ha tratado con una gran penetración y una gran erudición (1). Por el contrario,

---

(1) En mi disertación: *Del reconocimiento*, etc. (*Vierteljahrrschrift für wissenschaftlichen Philosophie*, XIV, pág. 189) he indicado que Hamilton ha prestado servicios á la teoría de la asociación al establecer la ley de la totalidad (*law of redintegration*). Entre los escritores anteriores, hubiera sido menester citar aquí al lado de Kant y de Fries, igualmente á Beneke: *Bosquejos de psicología*, I, pág. 382 y siguientes; y á Wolff: *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma del hombre*, § 238. Es posible que Hamilton haya conocido estos dos escritos. En mi obra *Introducción á la filosofía inglesa de nuestra época* (traducción alemana; Leipzig, 1889) hablo más ampliamente de Hamilton. Los discípulos y los críticos de Halmiton han discutido mucho la cuestión de saber cómo concibe el conocimiento de lo que se llama las propiedades primarias de las cosas (la extensión y la forma); si éste está igualmente determinado por el sujeto, ó si conocemos aquí las cosas tales como son en sí; Stuart Mill encontró aquí (en su *Examination*

debemos fijarnos un momento en las consecuencias que saca Hamilton de la limitación del conocimiento. El valor de la filosofía no puede naturalmente depender para él de que debe revelarnos la verdad absoluta. Su valor no depende en general de los resultados adquiridos, sino del gasto continuo de energía moral con la mira de la acción y del esfuerzo. La especulación ejercita nuestras fuerzas morales. Lessing tiene razón al sobreponer la indagación eterna á la posesión de la verdad. Un error despierto vale más que una verdad durmiendo. La filosofía no pierde nada de su valor por terminar con un reconocimiento de nuestra ignorancia; reconocimiento fundado en la inteligencia de las condiciones de nuestro conocimiento (por la *docta ignorantia*, como la llama Hamilton siguiendo á Nicolás de Cusa). Antes de llegar á este término, ha desarrollado y ejercitado las facultades intelectuales más nobles.

Esta ignorancia relativa á la esencia absoluta de la existencia proviene de que nuestro pensamiento concluye por un dilema cuyos términos son igualmente imperceptibles. Si queremos conocer lo absoluto, sería menester que fuese para nosotros ó bien limitado sin condiciones, como un todo absoluto, ó también ilimitado sin condiciones, infinito en tiempo, en espacio y en cualidad; pero no podemos percibir ni uno ni otro,

---

of Sir William Hamilton's Philosophy) una contradicción con la doctrina de Hamilton: que todo conocimiento es relativo y determinado por las relaciones del sujeto y del objeto. Mansel *(Philosophy of the Conditioned*, pág. 84; Londres y New-York, 1866) y Veitch *(Hamilton*, pág. 179; Edimburgo y Londres, 1882) interpretan á su maestro de tal manera, que hacen admitir un conocimiento relativo de las propiedades primarias (que así no serían primarias sino por comparación con las secundarias, habitualmente llamadas cualidades sensibles). Jorge Grote *(Minor Works*, pág. 293) declara que, por respecto á esta cuestión, Hamilton ha cambiado de punto de vista: en los artículos que se encuentran en su edición de las obras de Reid, admite un conocimiento de las cualidades primarias en sí, mientras que antes no admitía más que su conocimiento relativo.— Como la edición de las obras de Reid hecha por Hamilton no se encuentra en las bibliotecas de Copenhague, no puedo decir nada sobre esta cuestión

porque ambos repugnan á la ley de la relatividad. Sin embargo, Hamilton no cree que debamos quedar encerrados en este dilema ó que podamos contentarnos con él. Porque en virtud del principio lógico del medio excluído entre dos posibilidades contrarias, una de las dos opiniones *debe* ser verdadera. No solo hay, pues, lugar aquí, para una creencia, sino que se revela la necesidad de esta creencia. Hemos aprendido que nuestro conocimiento no es la medida de la existencia, y hemos aprendido que se debe escoger. La idea de lo absoluto no es, como creía Kant, una idea positiva que tenga su raíz natural en la naturaleza de nuestro conocimiento; señala, al contrario, la negación de nuestro conocimiento. Mientras que Coleridge se adhería á la teoría de las ideas de Kant, Hamilton se separa precisamente en este punto de Kant. Encuentra la posibilidad y la necesidad de una creencia dadas por el hecho de que, con referencia á la idea de lo absoluto, nos encontramos en presencia de dos posibilidades que son igualmente imperceptibles, y entre las cuales debemos escoger, no obstante, con una necesidad lógica.

La elección está determinada, según Hamilton, por motivos prácticos y morales. Lo que necesitamos es un sér absoluto que pueda proteger y asegurar la conservación de nuestro espíritu. Y en la representación de este sér nos apoyamos en la analogía con nuestro propio sér. Hamilton no puede adherirse á la crítica que opone Kant á la psicología espiritualista. Sin duda, dice (*Lectures on Metaphysics*, I, pág. 158), la conciencia es la condición de todos los fenómenos internos; pero no es más que un fenómeno; debe haber detrás de ella algo de lo cual es propiedad, y debe ser algo que difiera de lo que se oculta tras los fenómenos materiales. Las relaciones que existen entre nuestro espíritu y nuestro cuerpo nos las representamos ahora en virtud de una analogía entre la substancia espiritual absoluta, en la cual creemos, y el mundo de las relatividades que nos ofrece el conocimiento. Por medio de esta analogía, Hamilton pasa de la filosofía

á la teología. El fin de la filosofía es el comienzo de la teología. Pero dice al mismo tiempo que no se presenta en la teología dificultad que no aparezca ya en la filosofía. Y es lo que atestigua su propia doctrina; porque el sér absoluto que debe ser objeto de creencia se establece mediante un razonamiento por analogía y debe estar, por consiguiente, en el mundo *en la misma relación* que el alma con el cuerpo; pero entonces se hace muy condicional y relativo. Hamilton no ha revelado en la creencia la posibilidad para el pensamiento de deshacerse de las dificultades ofrecidas por la teoría del conocimiento, dificultades que ha señalado él mismo tan vigorosamente. Concuerda en decir con Fichte que un Dios que pudiera comprenderse no sería un sér absoluto; pero un Dios que está puesto en relación con un mundo, aun cuando no pudiera comprenderse, no sería un sér absoluto, y si se llegase á afirmar lo absoluto de su sér, su concepto encerraría una contradicción. En lo que se refiere al contenido de la creencia, se ve confirmarse aquí en Hamilton (como hemos podido comprobar en toda una serie de pensadores desde Leibnitz) que todo intento de concepción especulativa ó religiosa del mundo debe apoyarse consciente ó inconscientemente sobre un razonamiento por analogía. La manera de ver propia de Hamilton recuerda en su conjunto la de sabios alemanes, tales como Fries y Beneke. Está caracterizada por su punto de partida sacado de la psicología, por su análisis crítico de las condiciones y de los límites del conocimiento; admite y rectifica al mismo tiempo la marcha del pensamiento de Kant; está caracterizada, finalmente, por su filosofía de la religión fundada en la analogía.

Dos años después de la muerte de Hamilton, Henry Mansel, su discípulo, dió una serie de lecciones, que han sido publicadas con el título de *Limits of Religions Thought.* Saca esta consecuencia de la doctrina de Hamilton: que una teología, científicamente fundamentada, es imposible, porque nuestro conocimiento no puede llegar hasta lo absoluto. Sostiene al mismo tiempo, sin embargo, que el pensamiento

científico no puede hacer objeciones á la revelación; solamente si poseyésemos una ciencia absoluta, una filosofía de lo infinito, podría refutarse la revelación. De acuerdo con la *Analogy* de Joseph Butler (véase tomo I), obra que ha tenido gran importancia, de una manera general, para la discusión religiosa en Inglaterra durante el siglo pasado, sostiene que las dificultades y las contradicciones de las opiniones teológicas que pueden demostrarse, resaltarían en todo intento de concepción definitiva del mundo, aun cuando ésta se erigiera sobre los cimientos de la naturaleza y de la razón. Dedujo de ahí que las dificultades no provienen de la revelación, sino de los límites de la razón. Debemos, pues, creer en lo que no podemos comprender. Tenemos el deber de creer en la personalidad de Dios, aunque nos parezca contradictorio que un sér absoluto pueda tener una personalidad, puesto que la personalidad supone la oposición y la limitación. Debemos creer en el dogma de la gracia y en el dogma de las penas eternas, aun cuando estos dogmas repugnen á nuestras ideas de amor y de justicia. Lo que es para nosotros el amor y la justicia, difiere acaso á los ojos de Dios. Vemos solamente la parte, no el todo. Si nuestro horizonte se ampliase, lo concebiríamos todo de una manera absolutamente diferente. Del mismo modo que Hamilton enseñaba ya que si concebimos las cosas como causas y efectos, eso consiste en una imperfección de nuestra naturaleza, igualmente Mansel enseña que la ética humana radica en la naturaleza limitada del hombre, y, por esta razón, no se puede de la ética humana deducir la ética de la divinidad. Para el hombre, por ejemplo, es un deber perdonar, porque su egoísmo tiene necesidad de un freno; pero este principio de la necesidad del perdón no puede aplicarse á Dios. Se niega, pues, aquí toda influencia sobre la apreciación de las ideas religiosas, tanto á la conciencia humana como al pensamiento humano. Sin gobernalle y sin brújula, el hombre debe izar velas, según Mansel, en el océano de la religión. En cuanto á saber si la travesía teológica ha de ser así más afortunada, será acaso la cuestión

capital; hasta que se demuestren el pensamiento sobrehumano y la conciencia sobrehumana, que deben sustraerse á todas las dificultades lógicas y éticas. La filosofía de la religión de Mansel fué acogida, al principio, con gran entusiasmo, como una buena arma contra el racionalismo y contra la especulación. Pero parece que luego se calmó un poco este ardor (1), al descubrir que este arma hiere con demasiada facilidad á quien la emplea. Es evidente, por lo demás, que en vano se insistirá sobre la necesidad y la posibilidad de pasar de un salto del pensamiento y de la conciencia á la creencia; el hombre no podrá adelantarse á su sombra, aun cuando ejecutase el salto mortal más peligroso y atrevido.

Además de Hamilton y de sus discípulos, hay que citar también á un sabio que hizo conocer en Inglaterra, fecundándola, la teoría del conocimiento de Kant. William Whewell (1795-1866), primero naturalista (mineralogista), luego filósofo en la Universidad de Cambridge, publicó en 1837 su obra *History of the Inductive Sciences*, seguido, algunos años más tarde (1840), de la *Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History*. En estas obras trataba de demostrar por la historia la exactitud de las ideas fundamentales de Kant, que no concebía siempre con bastante vigor y claridad. Se mantiene en el terreno de la escuela inglesa al sostener que todo conocimiento se desarrolla sobre la base de la experiencia. La ciencia del espíritu y la ciencia de la naturaleza son para él ciencias inductivas. Pero la inducción no significa solamente la mezcla y clasificación de los hechos, significa también la agrupación de los hechos alrededor de una idea directriz, su reducción á una ley general. Y la historia de las ciencias inductivas prueba ahora que no es posible llevar á cabo esta agrupación, si no prevalecen, ante todo en el espíritu del investigador, ideas y puntos de vista que permitan descubrir la ley de la concatenación de los hechos.

---

(1) Vid. Masson: *Recent British Philosophy*, págs. 252 y siguientes, Londres, 1877; *Edinburg Review*, pág. 218, Julio de 1884.

Los hechos deben ser asociados por un acto psíquico, cuya posibilidad debe encontrarse en la naturaleza del espíritu. Por eso todo investigador parte de presuposiciones que no pueden derivarse de los hechos particulares. Esta concepción del método inductivo está ilustrada, más detalladamente, por un análisis exacto de la manera como llegaron á sus descubrimientos grandes sabios, tales como Keplero y Newton. Keplero tenía de antemano la noción de la elipse, del mismo modo que Newton poseía el concepto de la fuerza de atracción, y sólo pudieron realizar su descubrimiento porque estos conceptos eran ya conocidos de antemano. Whewell no cree que estos conceptos estén ya en el espíritu en el estado de perfección; cree que ningún descubrimiento puede llevarse á cabo sin la cooperación de una actividad espiritual que observa sus leyes propias. Aun cuando las ideas particulares (por ejemplo, la idea de la elipse y de la fuerza de atracción) se hubiesen desarrollado bajo el influjo de la experiencia, recaeríamos, finalmente, en conceptos fundamentales, que no expresan nada, sino las leyes de conocimiento que se manifiestan en toda experiencia, desde la percepción sensible más sencilla hasta la inducción más extensa. Al observar la manera como es activo nuestro conocimiento, encontramos una serie de formas ó de conceptos fundamentales (los conceptos del espacio y del tiempo, como fundamento de las matemáticas; el concepto de causa, como fundamento de las ciencias mecánicas; el concepto de fin, como fundamento de las ciencias orgánicas, y el concepto de deber, como fundamento de la ética); conceptos que no pueden reducirse á formas más sencillas ó derivarse de la percepción. Whewell se contenta con agruparlos en serie, sin someterlos á una prueba más exacta, lo cual da á su concepción alguna analogía con la de Reid, mientras que hemos visto á Hamilton hacer una tentativa interesante para demostrar que los diferentes conceptos fundamentales son expresiones diversas de la ley de relatividad. No concibe tampoco las relaciones de la filosofía y de la teología con el rigor crítico que distingue á Hamilton. Su importan-

cia estriba en los trabajos preparatorios que ha suministrado para una teoría de la inducción. Ha ilustrado aquí, considerablemente, el método inductivo como *método de descubrimiento*, mientras que (como lo demostró Stuart Mill, su gran adversario) el método inductivo, en cuanto *método de prueba*, no lograba en él todos sus derechos. Un investigador que se ocupaba principalmente de la historia de las ciencias inductivas, debía, naturalmente, sostener en primer término el punto de vista que Whewell sostenía tan enérgicamente.

2.—**John Stuart Mill.**

a)—*Biografía y característica.*

John Stuart Mill, el hijo de James Mill, nació el 20 de Mayo de 1806, en Londres. Es un ejemplo de desarrollo intelectual prematuro, que se produjo, es cierto, bajo una presión intelectual, que difícilmente hubiera soportado una naturaleza menos vigorosa y menos original que la suya, y que dejó en él huellas que subsistieron largo tiempo, tanto en la dirección de su espíritu como en su salud física. Su padre mismo lo educó. A los tres años comenzó por el griego y poco después por la aritmética; al mismo tiempo aprendía, naturalmente, el inglés y la gramática. El estudio del latín comenzó á los ocho años. Aprendió la historia universal, por su propio impulso, en obras extensas; daba cuenta á su padre de sus lecturas en el curso de paseos que daba con él. Después que hubo pasado revista á una gran parte de la literatura griega y latina, se dedicó á la lógica, que estudió, igualmente por sí mismo, y que repasaba y discutía á fondo durante sus paseos. Luego vinieron lecturas de economía política y un estudio profundo de Demóstenes y de Platón, teniendo particularmente en cuenta la argumentación y el método. De muy temprana edad, el joven tuvo que instruir á sus hermanos y hermanas más jóvenes que él, lo cual le hizo adquirir la costumbre de regular y de utilizar sus conocimientos. No se trataba de acumular dentro de sí estos mate-

riales. El padre velaba porque la inteligencia marchase á la par con la labor material y aun la precediese más bien. «Lo que podía encontrarse por el pensamiento, dice Stuart Mill en una autobiografía, mi padre no me lo decía jamás antes de que yo no hubiese gastado mis fuerzas en averiguarlo por mí mismo.» Mill propone á la imitación la manera cómo ha sido instruído. Cree que lo que él ha dado así de provecho, cualquier muchacho ó muchacha dotado de facultades ordinarias y de un temperamento sano podría darlo. Aunque muchas veces las exigencias sobrepujasen á las capacidades del niño, Mill cree que es bueno, pedagógicamente, manifestar estas exigencias. «¡Un discípulo al cual no se pide lo que no puede hacer, no hace jamás todo lo que puede!» No quería conceder en absoluto que esta educación, que le había dado, como él dice, el adelanto de un cuarto de siglo sobre los de su edad (1), hubiese ejercido una influencia funesta sobre su desarrollo y su salud. Y, no obstante, está fuera de duda que la crisis intelectual que debió atravesar más tarde, así como la nerviosidad de que sufrió toda su vida desde la edad de treinta años, provienen, en gran parte, del desarrollo exclusivo y prematuro que recibió durante su infancia. Ese

(1) Entre éstos había uno, sin embargo, cuyo pronto desarrollo y prematura erudición, es al menos tan notable como la de Stuart Mill: hablamos de William Rovan Hamilton (nacido en 1805, muerto en 1865), que llegó á ser célebre por sus descubrimientos en óptica y en matemáticas (y que no debe confundirse con el filósofo William Hamilton). A los tres años sabía leer y contar; á los cuatro estaba muy fuerte en geografía; un año después podía traducir el latín, el griego y el hebreo, y Homero, Milton y Dryden le eran familiares; á los ocho años leía el italiano y el francés, é improvisaba poesías latinas; antes de llegar á los diez años estudiaba el árabe y el sanscrito, y á los trece años componía una gramática siriaca. Y todo eso sin causar perjuicio á la salud física y moral. Se asimilaba todo sin fatiga y con inteligencia. Tenía un gran sentido de la poesía; era amigo de Wordsworth, y escribió él mismo hermosas poesías. Desde los nueve años era un nadador meritísimo, de suerte que el desarrollo físico no era desdeñado (*Nature*, 3 de Mayo de 1883). Si se compara su desarrollo con el de Mill y con el de otros niños, sorprende la diferencia enorme señalada en los fundamentos sobre los cuales se erige la obra de la educación.

es, en todo caso, el parecer de sus amigos. (Véase á Bain: *John Stuart Mill; A Criticism*, Londres, 1882.) Mill jamás quiso conceder que el trabajo pudiera ser nocivo. Aunque celoso partidario de la experiencia, era tan espiritualista que negaba cualquier influencia esencial á las disposiciones y á los estados fisiológicos. Así, no solamente creía que se puede acelerar el desarrollo intelectual sin perjudicar á la salud, sino que no reconocía diferencia original entre los individuos. El fundamento de la esperanza que ponía en el porvenir de los hombres, consistió siempre para él en que todas las particularidades del carácter son efectos de la educación y de las condiciones exteriores y sociales, de suerte que, por medio de reformas pedagógicas y sociales, podrían modificarse los caracteres humanos en un grado indefinible y en la misma dirección. A este respecto, se afiliaba continuamente á la doctrina de Helvecio, que había encontrado tan ardientes partidarios en su padre y en Bentham. Abstracción hecha de las consecuencias físicas de la educación precipitada, la de Mill se resentía también de que el entendimiento sólo, y no el sentimiento y la imaginación, había sido desarrollado. Toda expansión espontánea de disposiciones y de imágenes fué paralizada en el curso de esta educación, rigurosamente racionalista. Cuando era viejo, daba como ejemplo en su biografía la manera cómo había sido formado; pero él mismo ha sentido sus inconvenientes en un período anterior. En una conversación del año 1840, que refiere en sus *Diarios* Carolina Fox, de la secta de los cuákeros, dice en términos expresos que no quisiera recomendar el desgaste intelectual intensivo y prematuro para la educación de los niños, porque fácilmente amengua la vivacidad de la infancia y favorece la reflexión en detrimento de la actividad. «Yo nunca he sido niño, dice; no he jugado jamás al *cricket;* vale más, después de todo, dejar á la naturaleza seguir su curso.»

Otro punto en el cual debe ser rectificada la autobiografía de Stuart Mill por otros informes sobre su evolución, es lo que cuenta acerca de sus ideas religiosas durante su infan-

cia. Refiere en su autobiografía que no ha recibido absolutamente ninguna educación religiosa, porque su padre había renunciado mucho tiempo antes á toda creencia religiosa. Apoyándose en ciertos recuerdos de algunos miembros de la familia, Bain ha demostrado (en su biografía de James Mill) que Stuart Mill ha sido engañado por su memoria en lo que concierne al cambio de las ideas religiosas de su padre. En la infancia de Stuart Mill, el padre iba aún al templo con su hijo, y el resto de la familia continuó yendo más tarde igualmente. Se han conservado algunas frases de Stuart Mill niño, que demuestran que leía la Biblia con entusiasmo. Pero el padre comenzó muy pronto á discutir cuestiones religiosas con el muchacho. Le enseñó que por sentimiento de piedad religiosa no debía interrumpir jamás la lógica del pensamiento, y no dejar á un lado problema alguno antes de haber obtenido la experiencia de que era soluble ó no. Le hizo sentir lo que constituía para él la dificultad, no solamente de la fe positiva, sino de la fe en un creador bueno y todopoderoso: la imposibilidad de conciliar la experiencia del mal físico y moral en el mundo con semejante creencia. Era la *Analogy* de Butler la que había hecho llegar á James Mill al punto de vista absolutamente negativo, en el cual se colocó en materia de religión durante su edad madura. No es el primero y el único caso en que una apología produce el efecto opuesto al resultado perseguido; pero aquí lo produjo precisamente á causa de su profundidad y de su lógica. El orden de ideas que adoptó Stuart Mill desde tan temprana edad decidió de la posición que ocupó posteriormente enfrente del problema religioso, aun cuando se hubiese colocado en un punto de vista más positivo después de su crisis intelectual, y se encuentren vestigios de sus conversaciones con su padre aun en los artículos que ha dejado á su muerte sobre la filosofía de la religión.

Stuart Mill pasó un año de su primera juventud (1820-21) en el Mediodía de Francia, en casa de un hermano de Bentham que poseía allí una propiedad. Atribuye áesta tempora-

da una gran influencia sobre su evolución. Contrajo especialmente un gran entusiasmo por Francia y una afición á la literatura y á la política francesa, á la cual permaneció fiel toda su vida. Los historiadores franceses tomaron más tarde un gran ascendiente sobre él durante un período importante de su evolución, y encontraba en los franceses una facultad de entusiasmo y de rejuvenecimiento de sí mismo, cuya ausencia en sus compatriotas deploraba muchas veces. A su regreso hizo estudios de Derecho y se engolfó en los escritos de Bentham. En Bentham encontró una idea que podía llevar á cabo el encadenamiento de todas las ideas y de todas las aspiraciones. Le pareció que era un hombre nuevo cuando hubo hecho más amplio conocimiento del *principio de utilidad* de Bentham. Dice él mismo, á este propósito, en su autobiografía: «Este principio introducía la unidad en mis ideas de las cosas. Ahora yo tenía una convicción, una fe, una doctrina, una filosofía y hasta una religión, en el mejor sentido de la palabra, cuya propagación y enseñanza debían ser objeto principal de mi vida. Me imaginé una gran multitud de transformaciones en las condiciones de la vida de los hombres, que debían ser efectuadas por medio de esta doctrina... La perspectiva de progreso que me había abierto Bentham era bastante vasta y bastante brillante para serenar mi vida y para dar una forma determinada á mis aspiraciones.»

Stuart Mill se adhirió con vehemencia al grupo de jóvenes que se esforzaban por propagar las ideas filosóficas y políticas de Bentham y de James Mill. La psicología de Hartley, la economía política de Malthus y la filosofía moral de Bentham constituían la base sobre la cual trabajaban; la *Westminster Review* era su órgano, donde se imprimieron los primeros grandes artículos de Stuart Mill, que versaban sobre la libertad de la prensa y la extensión del derecho de sufragio eran los principales fines de sus esfuerzos. Esperaba que todos los problemas sociales pudiesen tener una solución á condición de que la instrucción y los conocimientos fuesen absolutamente accesibles á todos. Amaestrándose hábilmente,

los obreros podrían impedir el excesivo crecimiento de población, que es uno de los principales factores que concurren á hacer bajar los salarios. El espíritu de casta sería abolido por la extensión del derecho de sufragio. Las ideas de los hombres cambiarían y con ellas el carácter de los hombres en virtud de la doctrina de Hartley sobre las asociaciones indisolubles. A pesar de todo el celo con el cual se defienden estos ideales y estas perspectivas para el porvenir, Mill declara que la expresión «máquina de pensar», que se ha aplicado muchas veces injustamente á los partidarios de Bentham, era verdaderamente característica de él mismo durante este período. Esperaba el renacimiento del género humano, no del amor desinteresado de la justicia, sino de la «influencia ilustradora», del entendimiento perfeccionado sobre los «sentimientos interesados», y en él mismo era principalmente el entendimiento el que hacía de portavoz. «Mi celo, dice en su autobiografía, no era, á decir verdad, durante este período de mi vida, más que celo por las ideas especulativas. No estaba iniciado en la verdadera benevolencia ó en la verdadera simpatía hacia el género humano, aunque estas cualidades ocupasen en mi concepción ética el puesto que les corresponde. No radicaba tampoco este celo en un entusiasmo por una nobleza ideal. Y, sin embargo, mi imaginación era muy sensible á este sentimiento; pero entonces yo estaba destetado de todo lo que constituye su alimento natural, es decir, de la cultura poética; mientras que estaba con exceso alimentado de lo que se oponía a ello: lógica y análisis. Añádase á eso que la enseñanza de mi padre tenía propensión á despreciar el sentimiento.» Era el racionalismo del siglo XVII el que, al través de la educación de Stuart Mill, proseguía su acción penetrando en el espíritu del siglo nuevo, mantenido y excitado por la lucha continua con los prejuicios y las declaraciones sentimentales.

A los veinte años, se produjo en Mill una crisis intelectual que, en ciertos puntos esenciales, le dió una nueva concepción de la vida. El cimiento de toda su vida moral se derrumbó de súbito. Cayó en un estado de postración en que se

preguntaba él mismo si se sentiría feliz si todo lo que esperaba del progreso intelectual y político estuviese realizado, y optaba por la negativa. La vida se tornó entonces para él pesada y vacía. Ejecutaba maquinalmente su trabajo, pero le parecía que en él se había agotado el manantial de su vida moral. El análisis incesante le había hecho todo muerto. La psicología en la cual había sido educado había reconocido que los sentimientos son influenciados y modificados por el desarrollo de las ideas, pero no había visto que no se pueden crear y conservar de esta manera fuertes y profundos sentimientos si no reciben un alimento suficiente por experiencias involuntarias y por una influencia vigorosa é inmediata de todos los instantes. Le parecía ahora que, al comienzo de su viaje, había naufragado con un buque bien equipado y con gobernalle, pero sin vela. Era una reacción contra el sobrecargo intelectual de sus años de infancia, y especialmente contra el desarrollo exclusivo de la inteligencia. Y era al mismo tiempo una reacción contra el pensamiento del siglo XVIII, reacción que debía producirse, naturalmente, en un joven que, educado en las ideas del tiempo antiguo, se encontraba enmedio de las ideas de los tiempos nuevos, aunque no las hubiese adoptado aún. La crisis intelectual de Mill fué dominada por nuevas experiencias, ideas nuevas y una nueva concepción humana. Se sintió profundamente impresionado por un pasaje conmovedor contenido en una biografía, y comprendió así que el manantial del sentimiento no estaba agotado en él. «No estaba ya desesperado; sentía que yo no era ni un pedazo de leño ni una piedra.» Eso le dió nuevo valor. Se engolfó en la lectura de los poetas, entre los cuales Wordsworth adquirió gran importancia para él. Comprendió qué alimento moral indispensable puede dar la poesía; hasta entonces se había inclinado á creer, con Bentham, que inculcaba á los hombres ideas falsas. Aprendió á hacer justicia en la vida á lo inconsciente y á lo involuntario, y supo por experiencia cuánto importa no fijar su mirada en su propia felicidad como fin último, sino pro-

ponerse un fin más elevado; sólo con esta condición puede encontrarse la felicidad. «Sólo son felices los que fijan su mirada en otra cosa que su propia felicidad... Pregúntate á tí mismo si eres feliz, ¡y cesarás de serlo!» A eso venían á agregarse nuevos estudios, en particular de los historiadores franceses (Guizot, Michelet, Tocqueville), que le enseñaron que las instituciones y las leyes se desarrollan conforme á reglas naturales, que corresponden, naturalmente, al grado de desarrollo de la sociedad y de las opiniones, y que su perfección debe juzgarse con arreglo á esta pauta, y, además, el orden observado por el progreso no puede cambiarse más que hasta cierto punto por la intervención de las voluntades. Los escritos de Comte y de los sansimonianos hicieron, sobre todo, gran impresión sobre él. Aprendió á conocer la diferencia entre los períodos críticos y los períodos orgánicos, y los escritos de Carlyle produjeron en él el efecto de una vigorosa poesía de la personalidad. Reconoció que no se pueden tratar los hechos humanos de una manera absolutamente deductiva, como había creído hasta entonces con su padre y Bentham, y que no hay derecho á atribuir á las condiciones exteriores una influencia en extremo decisiva. Sintióse impulsado á hacer plena justicia á la experiencia, lo cual era lógico, por lo demás, en un partidario de la filosofía experimental. Esta crisis y su solución influyeron también sobre sus ideas religiosas, aunque no haga mención detallada de este punto en su autobiografía, donde se limita á decir que entrevió entonces la importancia del desarrollo del hombre interior. El fundamento de las ideas religiosas que ha expuesto en los artículos encontrados á su muerte fué establecido durante estos años, como demostraremos más adelante. Fué considerado por los amigos de Bentham como un apóstata, mientras que en otros círculos fué acogido como un hombre que había roto con los prejuicios de secta para apoderarse de la verdad. En una conversación referida por Carolina Fox, John Sterling, amigo de Mill, dice de él que ha abandonado su situación de jefe indiscutible en un poderoso

partido para entrar como simple soldado en el ejército de la verdad. Sterling espera que los libros de Mill contribuirán á adjudicar al sentimiento de respeto el puesto que tantos le habían negado. Pero lo que la emoción y el olvido de sí mismo habían comenzado, lo que la perspectiva histórica amplia y el sentido religioso habían desarrollado, sólo adquirió en su vida toda la plenitud de acción deseable por el conocimiento que hizo de la mujer con la cual se casó más tarde, á la cual atribuye él mismo una influencia absolutamente dominante sobre su evolución moral, y que considera, en general, como un espíritu altamente superior. Al cantar las alabanzas desbordantes de entusiasmo de esta mujer, planteó á sus amigos y á sus lectores (especialmente en su autobiografía) un enigma, porque parece atribuirle todo lo que ha hecho. La clave del misterio radica, sin duda, en que en este, como en otros muchos casos ocurre, Eros fué el gran preceptor que abrió los ojos al ideal, despertó el sentido de las cualidades íntimas y personales y provocó en el sentimiento un impulso que no se satisface con el objeto que lo ha producido. Así se puede explicar que los parientes y amigos de Mill no hayan podido encontrar nada extraordinario en la que se le figuraba á él un genio supremo. Uno de sus hermanos, que la conocía muy bien, acostumbraba á decir que era una mujer hábil y notable, «pero en nada comparable á lo que Juan cree». Cuando Mill explica en detalle lo que le debe, exceptúa de su influencia sus trabajos puramente científicos (la lógica y las partes teóricas de la economía política), y la caracteriza, por el contrario, como una mujer que poseía el sentido más libre y más audaz de lo ideal y del contenido posible del porvenir, aunque sentía también mucha afición hacia los hechos concretos y ejercía la facultad de hacérselos inteligibles, á ella lo mismo que á otro. Agrega que estaba en condiciones de concebir, seguramente, la importancia relativa de los diferentes puntos de vista (1). Se comprende que Mill haya en-

(1) Vid. Stuart Mill: *Autobiography*.—Bain (*John Stuart*

contrado lo que hasta entonces le faltaba en su vida y aquello á que le había hecho menos sensible su educación, hasta que lo tropezó en una realidad personal. Encontró á su Beatriz, como Comte había encontrado la suya.

Muy joven aún, Mill entró en el dominio de la actividad práctica; á los diecisiete años fué colocado al servicio de la Compañía de las Indias Orientales, donde subió gradualmente hasta el puesto más elevado, que su padre había ocupado antes de él. Durante algún tiempo dirigió la instrucción, y después la correspondencia, del gobierno de las Indias con los príncipes indios y con los Estados del extranjero, y, por último, ejercitó la alta vigilancia de toda la administración como *Chief Examiner of the Indian Correspondance* (Examinador principal de la correspondencia india). Sus servicios en estos puestos fueron incondicionalmente aprobados por las personas competentes; y cuando se disolvió la Compañía de las Indias Orientales, se le ofreció un puesto en el nuevo *Consejo de Indias*, que rehusó, sin embargo, por razones de salud. En sus horas de ocio continuaba sus estudios. Joven aún, había sido miembro asiduo de un club donde algunos discípulos de Bentham se reunían con jóvenes pertenecientes á otros círculos, y que eran, ya estudiantes de derecho del partido *tory*, ya partidarios de Coleridge, para entablar vivas controversias sobre cuestiones de filosofía, de literatura y de política. Como autor, no escribió durante algún tiempo más que en revistas y periódicos. Ha reunido sus artículos más considerables en una serie de obras con el título de *Dissertations and Discussions*. Sus

---

Mill: a criticism, pág. 163-174; Londres, 1882) da una característica interesante de las relaciones de Mill con su mujer, fundada en diversos testimonios y sobre un análisis psicológico. Teodoro Gomperz (*John Stuart Mill: último adiós*, pág. 18; Viena, 1889) describe una visita al domicilio de Stuart Mill. La mujer de Stuart Mill toma parte en la conversación, lanzando «una buena frase deslumbrante», y hasta cuando la discusión se internó en el dominio puramente filosófico, «su marido, que le prestaba una atención llena de recogimiento le pidió su opinión, que ella dió en un lenguaje claro y bien coordinado».

ideas definitivas sobre las cuestiones de filosofía se constituyeron hacia 1830. Entre las influencias que sufrió en último lugar, deben citarse especialmente las de Comte y de Carlyle. En estos artículos se observa el equilibrio excepcional y la universalidad sorprendente que distinguen al pensamiento de Stuart Mill. Cuando la severa escuela de pensamiento claro, por la cual había pasado en su infancia, hubo sido completada con experiencias más abundantes, se vió en condiciones de manifestar su gratitud á muchas cosas y de difundir la luz por muchos lados.

La reacción contra el pensamiento del siglo XVIII, y especialmente contra las ideas procedentes de Bentham y de James Mill, influyó más vigorosamente sobre la concepción social, literaria y religiosa de Stuart Mill, que sobre su concepción de conjunto en filosofía (teoría del conocimiento y filosofía moral). Los Diarios de Carolina Fox nos le describen enmedio de hombres eminentes que frecuentaban la casa de la inteligente familia de los Falmonther, pertenecientes á la secta de los cuákeros (1). Mill había estado en Cornouailles para cuidar á uno de sus hermanos, enfermo del pecho. Sus diálogos y sus conversaciones con él, que han sido reproducidas, tienen un carácter de afecto y originalidad, y atestiguan hasta qué punto estaba penetrado por la vida y por sus deberes. Habla mucho en el sentido de Carlyle, y los que le rodeaban entonces apenas han debido sospechar que estaban en presencia de uno de los espíritus más radicales del siglo. Más tarde, cuando se publicó el libro *De la libertad*, su oyente asidua lo

(1) Véanse *Memories of Old Friends from the Journals of Caroline Fox*, I, pág. 150 y siguientes; II, págs. 218 y siguientes, compárese con págs. 77 y 143. (*Edited by Horace S. Pym*; *Tauchniz Edition*; Leipzig, 1881 . Estos Diarios dan un bosquejo en extremo interesante de la vida espiritual de toda una serie de poetas, de pensadores y de hombres de ciencia distinguidos de Inglaterra. Durante muchos años, Carolina Fox transcribió cada noche lo que había retenido de las conversaciones de los invitados eminentes que frecuentaban la casa de sus padres.

encontró muy sorprendente (como había encontrado la *Vida de Sterling*, de Carlyle). Para Mill no había contradicción entre la filosofía de la personalidad, á la cual había sido inducido, y la manera estrictamente racional de considerar el conocimiento y la vida, que practicaba al hacer sus investigaciones. Su importancia estriba en una parte esencial, precisamente en que ha despojado la filosofía de la personalidad del carácter romántico, hostil al conocimiento, que tenía en Carlyle. Para él, la intimidad y el entusiasmo personales no eran irreconciliables con la investigación infatigable de las razones justificativas y de las conexiones causales. Supo después de su crisis que se puede poseer una amplia perspectiva de la vida sin temer ó sin despreciar por eso el pensamiento. Eso es lo que no quería entrar en la cabeza de Carlyle. «El pobre diablo, decía de Mill, ha debido desatollarse de la doctrina de Bentham, y las emociones y los sufrimientos que ha resistido le han inspirado pensamientos que jamás han pasado por la cabeza de Bentham. Pero hay, á pesar de eso, un celo excesivo en probarlo todo. Si John Mill fuese al cielo, seguramente no estaría contento mientras no hubiese descubierto cómo está allí todo organizado. Por mi parte, no me cuidaría mucho de la maquinaria que allí reina; cesaría en absoluto de preguntarme si hay entre los ángeles una profesión de artesanos ó una clase de obreros.» (*Memories of old friends from the Journals of Caroline Fox*, I, pág. 268; Edición Tauchniz.) Carlyle ha indicado, bajo una forma humorística, que da en el blanco con exactitud, la diferencia que hay entre Stuart Mill y él. Acaso debemos añadir, sin embargo, que si el cielo no está reservado especialmente á los románticos, la inteligencia del mecanismo de la vida y de la manera de trabajar con él será necesaria para preparar el camino del cielo. La acusación que Carlyle hace á Mill, podría hacerla lo mismo á Sócrates, que esperaba pasar el tiempo en el mundo futuro comprobando y haciendo indagaciones como por acá.

Stuart Mill atribuía una significación poética, en extremo

considerable, á la discusión puramente teórica emprendida en los tiempos modernos entre el empirismo y la especulación. Todas las ideas y las tendencias falsas en el dominio de la moral, de la religión y de la sociedad, pensaba, son imposibles de aniquilar si no se refuta esta indicación: que se pueden adquirir verdades por la intuición inmediata, por medio del pensamiento puro, independientemente de la experiencia y de la observación. Esta afirmación hace, en efecto, de una opinión la prueba de sí misma. Jamás ha sido imaginado mejor medio para conservar seguramente todos los prejuicios arraigados. A eso Mill opone la derivación de todo conocimiento de la experiencia y la explicación de todas las cualidades intelectuales y morales por medio de las leyes de la asociación de las ideas. Hay ahí bastantes problemas á resolver, mientras que la filosofía intuitiva, que señala la reacción del siglo XIX contra el XVIII, favorece la pereza de los hombres y ofrece al mismo tiempo un abrigo á toda clase de prejuicios conservadores. Este orden de ideas constituye el fondo de sus dos grandes obras filosóficas: *System of Logic* (1843) y *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865). En su lógica ha dado por primera vez una teoría de la inducción, que sistematiza los métodos experimentales, como Aristóteles sistematizaba los métodos que proceden por el razonamiento deductivo. Aristóteles tenía por predecesores á los filósofos y á los sofistas griegos, y por punto de partida las discusiones apasionadas que tenían lugar en Atenas, especialmente en las escuelas socráticas. Stuart Mill construía sobre la historia de la ciencia moderna de la naturaleza de los tres últimos siglos y sobre el análisis de las formas, en las cuales ha realizado su trabajo. Su obra representa la exposición más acababa que se ha llevado á cabo del empirismo en la teoría del conocimiento; del mismo modo que en el *Análisis*, su padre había desarrollado el empirismo en el terreno psicológico. Se advierte en el fundamento de la lógica de Mill una influencia evidente y funesta de la teoría psicológica de su padre, teoría que abandonó más tarde (en

parte en las notas puestas á una nueva edición del *Análisis*, en parte en la obra sobre la filosofía de Hamilton), sin tener conciencia del efecto que esta modificación ejerce, á decir verdad, sobre la teoría del conocimiento. Su gran amor á la verdad, que se manifiesta por el trabajo que se toma de detenerse en cualquier objeción para hacerla manifestarse en todas sus consecuencias, le ha abierto igualmente los ojos á verdades que no podía ver aún al comienzo de su carrera. En 1830 comenzó á componer su lógica, y en la última edición de su obra sobre la filosofía de Hamilton, hacia el fin de su vida, emprende también la tarea de aportar á su concepción las modificaciones que había descubierto, ocupándose sin cesar en los problemas. Partiendo de la concepción de Hume y de James Mill. de que la conciencia es una serie ó un grupo de elementos independientes que se asocian entre sí conforme á las leyes de la asociación de una manera puramente exterior y, á decir verdad, inexplicable, acaba por reconocer la unidad y el encadenamiento de la conciencia en cuanto hecho psicológico fundamental. Mill ha reconocido que el principio de unificación, que Hume quería desterrar, es la piedra angular. Eso equivale á una ruptura con la escuela inglesa, cuya importancia no veía Mill.

A más de los escritos puramente filosóficamente citados (á los cuales hay que añadir una interesante obra sobre Augusto Comte), hay también toda una serie de importantes escritos éticos, políticos y sociales por el fondo. En esta categoría entran sus *Principles of Political Economy* (1848), donde concibe la economía política como una parte de la sociología, y donde separa las leyes de la producción de las leyes de la repartición, separación que le permite reconocer el buen fundamento de los sistemas socialistas. Hasta entonces, siguiendo las huellas de su padre y de Bentham, había combatido contra la dominación de ciertas clases y por la libertad individual; pero ahora vió que detrás de la emancipación política se oculta una cuestión mucho más grave: la cuestión social. Ya los sansimonianos le habían abierto los ojos

sobre este problema. Su *Essay on Liberty* (1859) demuestra que no perdió de vista la importancia de la libertad individual. En el artículo *Utilitarianism* defiende la doctrina utilitaria ética contra sus adversarios, y en las *Considerations on representative government* (1860) expone su teoría política.

De 1865 á 1868 fué Mill miembro de la Cámara baja; fué estimado por la claridad de su espíritu y su conocimiento de los asuntos, aunque tomase principalmente la palabra en las cuestiones que eran menos populares. Gladstone se ha expresado como sigue, sobre la actividad parlamentaria de Stuart Mill, en una carta (del 19 de Diciembre de 1858, citada por Gomperz: *John Stuart Mill: Ein Nachruf*, pág. 46; Viena, 1889): «Los talentos distinguidos de Mill eran bien conocidos de todos nosotros antes de su entrada en el Parlamento. Lo que nos revelaba, al menos á mí, su manera de portarse, era la nobleza de su carácter. Yo acostumbraba en esta época á llamarle en la conversación el santo del racionalismo... Era enteramente inaccesible, inabordable á todos los impulsos y á todos los motivos que ordinariamente influencian á los parlamentarios por intermedio de su egoismo. Su manera de expresarse y de obrar hacía el efecto de un sermón. Por otra parte, era un filósofo, pero no un hombre extravagante. Unía, á mi juicio, el sentido vigoroso y el tacto práctico del hombre de Estado con la elevada independencia del pensador solitario. No necesito decir que saludé con júbilo su aparición y deploré profundamente su desaparición, y eso por interés de la Cámara entera de los Comunes. Nos era saludable á todos. En todo partido, en toda tendencia política (debo confesarlo á disgusto), tales hombres son raros.» La razón por la cual Stuart Mill no fué reelegido, estribó en que se utilizaron contra él sus opiniones religiosas y también en que sus ideas radicales en política eran demasiado avanzadas para la clase de electores que le habían elegido.

Stuart Mill murió, durante una residencia en Avignon, el 5 de Mayo de 1873. Con él se iba uno de los espíritus más

eminentes, más leales y más nobles de nuestro siglo, uno de los que podemos poner en parangón con los grandes hombres del pasado. Su vida, tal como la ha descrito, es un manantial de enseñanzas para todos los que aspiran á un ideal, y sus escritos difunden una luz nueva sobre algunos de los objetos más importantes del pensamiento humano (1).

b)—*La lógica inductiva.*

La fuerza principal de Stuart Mill como pensador, consiste, especialmente, en la discusión infatigable, en el valor con que da vueltas y más vueltas á los problemas para llegar á sus últimas condiciones. En las ediciones posteriores del *System of Logic,* donde tiene en cuenta las objeciones hechas á sus teorías, su exposición toma un carácter de diálogo. Del mismo modo que el autor de un diálogo, cuando éste último merece verdaderamente su nombre, se esfuerza en hacer resaltar los diferentes puntos de vista en la forma mas clara y más característica posible, así también Mill se esfuerza, con todas sus energías, por hacer plena justicia á las objeciones de sus adversarios; los adversarios son considerados por él, á decir verdad, más bien como colaboradores. Bien se deja entender que su inteligencia de las concepciones de otro tenía límites. Era el mismo límite que su personalidad y su punto de partida histórico, como pensador, imponían, de una manera general, á sus investigaciones. Este límite resalta con tanta mayor nitidez en un examen crítico, cuanto que el fundamento psicológico de toda su teoría del conocimiento se mo-

(1) En mi obra *Den Engelske Filosofi i vor Tid*, pág. 47 (Kjöbenhavn, 1874) yo me había dejado arrastrar por la crítica á emplear expresiones denigrantes al hablar de algunas opiniones de Mill. Persevero aún en esta crítica, pero hoy no me serviría ya de esos términos que, por lo demás, han sido borrados en la traducción alemana (*Introducción á la filosofía inglesa contemporánea*, traducida por el Dr. Kurella; Leipzig, 1889,, y que las disertaciones póstumas de Mill sobre la filosofía de la religión, aun no publicadas por entonces, refutan. Además, el estudio de Mill y de sus obras ha aumentado mi admiración hacia él.

dificа en él sin que parezca haberlo notado. Quien quiera juzgar á Stuart Mill debe buscar, ante todo, en él al gran investigador. Los servicios que ha prestado á la filosofía no desaparecerán con la solución de la cuestión de saber si ha conseguido desarrollar el empirismo en una forma tal que Hume mismo no la había pensado aún tan absoluta.

Mill opone la lógica de la experiencia á la lógica del pensamiento puro, ya como lo contrario, ya como la ampliación de ésta. El pensamiento puro no puede extender nuestro conocimiento; no puede más que ayudarnos á conservar la concordancia de nuestras ideas. Pero las verdades nuevas no se adquieren más que por la observación y la experiencia, y entonces se plantea la cuestión de saber de qué manera podemos probar las verdades nuevas sobre el fundamento de la observación. Mill concede importancia á la prueba, no al descubrimiento. Para él el interés capital es someter todas las opiniones á un fuego purificador, antes de que ocupen un puesto en el cielo de la verdad. De qué manera se forman al principio las opiniones, eso le interesa menos; la justificación y la prueba, he aquí lo que le importa. La importancia y el valor práctico de la filosofía, Mill la ve, como Carlyle, en que es una lucha contra la costumbre. Las opiniones que se han formado en el hombre por medio de asociaciones, de ideas involuntarias ó recibidas por la tradición, deben ser desmenuzadas y acrisoladas, á fin de rechazar los prejuicios que impiden el progreso. Las grandes esperanzas que Mill tenía en el progreso del género humano, se basaban, esencialmente, en la reducción de todas las opiniones á la experiencia.

Abstracción hecha de los casos en que un principio general es establecido por una autoridad, como ocurre con los principios de la teología y del derecho, toda proposición general no es, según Mill, más que la suma de una serie de observaciones particulares. Por eso la lógica deductiva, que comienza por proposiciones generales, supone una lógica inductiva que demuestra cómo llegamos de las observaciones particulares á estas proposiciones generales. Si yo razono,

por ejemplo, de esta manera: «todos los hombres son mortales; el duque de Wellington (que estaba aún en vida cuando Mill escribió su lógica) es un hombre; luego el duque de Wellington es mortal»; es claro que, para tener el derecho de establecer la primera proposición sobre la mortalidad de *todos* los hombres, debo tener, á decir verdad, la certeza de que el duque de Wellington morirá igualmente. Pero, en realidad, dice Mill, yo no deduzco de la muerte de *todos* los hombres la muerte de Wellington, sino que deduzco de una larga serie de experiencias de la muerte de hombres particulares la muerte de este hombre particular que es Wellington. Si yo supiese, realmente, que *todos* los hombres son mortales, no tendría ninguna necesidad de sacar una conclusión, porque la mortalidad de Wellington estaría comprendida en la mortalidad general. Mi razonamiento es, pues, el siguiente: Juan es mortal, Tomás es mortal, etc., etc.; luego Wellington debe ser igualmente mortal. En el fondo de todo silogismo cuya mayor no está establecida por autoridad, hay, pues, en realidad, una *inferencia de lo particular á lo particular*. Esa es la forma de razonamiento de donde derivan tanto la inducción como la deducción; primeramente la inducción, luego la deducción. El comienzo de todo el proceso del conocimiento consiste en esto: que dos fenómenos (hombre y muerte, por ejemplo) se presentan á mí simultáneamente. La próxima vez que se produzca el primero de los dos, se producirá igualmente la expectativa del otro. Si esta expectativa está confirmada, comprendo todas estas experiencias bajo una proposición general, es decir, bajo una proposición que resume *todas* mis experiencias. Tampoco puede darme resultado si no quiero emprender generalización injustificada. Todo razonamiento se realiza así del caso particular ó de los casos particulares á otros particulares *(from particulars to particulars)*. Esta especie de razonamiento aparece ya en los niños. Cuando el niño ve la luz, en la cual se ha quemado ya una vez, retira su mano, no porque ha planteado un principio general, sino porque la vista del fuego provoca inme-

diatamente la idea del dolor. Los animales pueden igualmente razonar de esta manera, porque solo el niño que se ha quemado, teme el fuego; con el perro ocurre lo mismo. (*Logic*, libro II, capítulo III, § 3.)

Mill ve muy naturalmente que este tránsito directo de una percepción á una idea ó á una expectativa no es más que una asociación, cuya legitimidad hay que examinar ahora. Esta asociación es una asociación de la especie á la cual James Mill trataba de reducir toda asociación, es decir, una asociación por contigüidad: hemos visto muchas veces A y B y esperamos á B porque A se reproduce. Pero ¿cómo *probar* la legitimidad de tal expectativa? Porque en lógica no se trata de lo que reconocemos por válida, sino de lo que *debemos* reconocer por válido. *Evidence is not that which the mind does or must yield to, but that which it ought to yield to.* (Logic Book, capítulo XXI, § 1.) ¿Con qué derecho deducimos de la aparición de un fenómeno (A) la aparición de otro fenómeno diferente del primero (B)?

Fundándose en la historia de las ciencias experimentales, y por esta manera de emplearlas—Stuart Mill reconoce haber tenido precursores en Comte, Whewell y John Herschel *(On the study of Natural science;* Londres, 1830),—establece cuatro métodos principales por medio de los cuales se puede distinguir entre las asociaciones de ideas válidas y las que no lo son. La exposición muy detallada de estos métodos (cuyos grandes rasgos había dado vagamente Herschel) forma una de las partes más importantes de la obra de Stuart Mill. No podemos aquí detenernos más que en un punto capital, en la importancia que Mill asocia á los casos negativos, es decir, en las experiencias en que un fenómeno no se produce, aunque las circunstancias sean poco más ó menos las mismas que en las experiencias en que se produce. En tales casos *el método de diferencia,* el principal método inductivo, encuentra su aplicación. Fué invocado por Bacon como una de las más importantes *instantiæ solitariæ.* (Véase tomo I.) En las circunstancias particulares por las cua-

les una experiencia que ofrece el fenómeno se distingue de una experiencia que no ofrece el fenómeno, debemos ver entonces alguna cosa que está en relación causal con el fenómeno (ó bien como causa ó bien como efecto, ó de tal suerte que ambas cosas sean efectos de la misma causa). No tenemos el derecho de esperar á B después de A si no se ha probado que la no-aparición de A ocasione la nueva oposición B. Y no tenemos entonces necesidad más que de dos casos, uno positivo, y otro negativo, para fijar una ley relativa á las relaciones de A y de B.

Sin embargo, sólo en casos muy sencillos es esto tan sencillo. En los casos complejos en que concurren un gran número de elementos diferentes, debemos comenzar por descomponer el fenómeno en sus diversos elementos, luego indagar por medio de inducciones simples cómo obra cada uno de ellos, después esforzarnos por encontrar esta vez por medio de la deducción qué resultado producirá su acción común, y á fin de demostrar por medio de la observación que nuestros razonamientos ó nuestros cálculos concuerdan tan realmente con la experiencia. El proceso íntegro del conocimiento se compone así de tres términos: inducción, deducción y comprobación. Muy lejos de desconocer la importancia del método deductivo, Mill ve además, en el oficio que desempeña la deducción en una ciencia, una prueba de la perfección de esta ciencia. No obstante enseña que toda deducción se basa en último resultado sobre inducciones y debe ser confirmada por la concordancia de sus resultados con la experiencia. Se limita á rechazar el pensamiento puro cuando quiere comenzar sin fundamento empírico y acabar sin comprobación empírica.

El método de diferencia, que debe sustentar todo el edificio del conocimiento, no es probante, como Mill reconoce claramente, si no partimos de la idea de que el encadenamiento de la naturaleza es tal, que lo que ha sucedido una vez se reproducirá cuando aparezcan las mismas condiciones. La regularidad de la naturaleza en obedecer á la ley causal es, pues, el postulado de todos nuestros razonamientos relati-

vamente á los fenómenos reales. Al examinar la posibilidad de una prueba del principio de causalidad, Mill renueva el gran problema que Hume y Kant habían discutido. Lo resuelve en el espíritu de Hume, aun queriendo ilustrarlo por su aspecto lógico, mientras que Hume lo declaraba lógicamente insoluble, de suerte que no quedaba más que una salida: dar una explicación psicológica de la formación de la idea de relación causal.

Mill niega que el principio de causalidad se funde en la creencia inmediata, en la intuición ó en el instinto. En primer lugar, la creencia y el instinto no son pruebas. Una objeción y firme asociación de las ideas puede provocar una convicción que no puede quebrantarse por medio de ninguna encadenada; pero su fuerza no es en sí una prueba. Por otro lado, dice Mill, se puede renunciar á creer en cualquier cosa en una causalidad y suprimir «el instinto». Todo hombre que está habituado á la abstracción y al análisis, y cuya imaginación puede moverse libremente, no encontrará imposible figurarse un caos absoluto en que los fenómenos se suceden de una manera constantemente variable sin ley determinada. Por lo demás, se advierte que los hombres no han creído siempre en la ley causal; han admitido «el azar» y atribuyen una realidad «al libre arbitrio». Para comprender la legitimidad de la ciencia experimental, no tenemos, pues, necesidad de admitir que la ley causal es válida para todos los fenómenos, si admitimos que es válida para los dominios en los cuales se mueve nuestra indagación; el movimiento de los planetas, por ejemplo, puede estar sometido á leyes determinadas, aun cuando el viento y la temperatura no lo estén. Y no tenemos absolutamente ningún derecho á extender la legitimidad del principio de causalidad más allá de la parte del universo que conocemos. Ciertas experiencias no pueden fundamentarse más que por medio de experiencias; por eso el fundamento real de la ciencia experimental debe ser establecido por la vía de la experiencia. La experiencia misma debe decirnos en qué grado podemos fiarnos

en la experiencia. Debemos hacer de la experiencia su propia medida: *we make experience its own test. (Logic,* III, 4, 2.)

El principio de causalidad mismo debe, pues, estar fundado en la experiencia y ser probado por la inducción. Nuestra convicción no se produce si otra experiencia no precede; se funda en que hemos visto innumerables veces semejante encadenamiento de los fenómenos. Da fin, pues, la convicción de que la ley causal es válida para un fenómeno particular, lo mismo que la convicción de que el duque de Wellington es mortal. Aquí también se encuentra uno en presencia de un razonamiento de lo particular á lo particular. Mill piensa, sin embargo, que la ley causal se apoya en tantas experiencias que podríamos decir que es la generalización más extensa que poseemos. Si hiciésemos de ella el sostén de nuestros conocimientos más limitados, elevaríamos su certeza á un grado superior.

Ahora bien: precisamente el derecho que hay á asociar en lo porvenir dos ideas (por ejemplo, A y B) porque se presentan juntas, debiera ser demostrado por la lógica inductiva; «el razonamiento» de lo particular no es, en efecto, más que una asociación. Pero en realidad no nos aproximamos á la prueba de esta justificación al saber que se funda en el principio de causalidad; porque se revela que este principio mismo se apoya en «el razonamiento» de lo particular á lo particular (es decir, en la asociación), aun cuando innumerables repeticiones refuercen esta asociación. (Por respecto al principio de causalidad, A es «la aparición de un fenómeno»; B «la aparición de otro fenómeno determinado.») Mill se mueve en un círculo (1), ó más bien no

(1) Este círculo vicioso ha sido puesto de manifiesto con gran energía y gran precisión por Stanley Jevons en los fragmentos de la *Examination of John Stuart Mill's Philosophy*, que se vió impedido de terminar por su muerte prematura. Véase *Pure Logic and Other Minor Works*, pág. 254 y siguientes; Londres, 1890. Sin embargo, Jevosn saca de su crítica de Mill, exacta en este punto, consecuencias que van demasiado lejos relativamente á la importancia de Mill, como pen-

muda de lugar. Al indicar el principio de causalidad como última base de las inducciones particulares, ha podido, á decir verdad, establecer solamente que las asociaciones más difíciles de descomponer serán capaces de conservar las más flojas y más inconsistentes; una nueva costumbre podrá ser fortificada por una costumbre antigua de naturaleza análoga. Pero eso no es una prueba.

Mill se dejó ciertamente llevar demasiado lejos por su celo en exterminar todos los principios *a priori*. Confundía (como muchos de sus adversarios) la idea del origen de un principio sacado de la naturaleza de nuestra conciencia con la prueba de su valor real. Tiene razón al sostener que aun cuando un principio tenga su razón en la naturaleza de nuestra conciencia, su valor real no está probado por ese sólo hecho. Pero sería posible que hubiese hipótesis que seríamos inducidos á establecer por la naturaleza de nuestra conciencia, y cuya comprobación detallada sería objeto de la ciencia experimental. La misión del conocimiento científico sería entonces precisar ó comprobar los postulados involuntariamente establecidos. Mill se mostraba desconfiado en cuanto se sostenía que pueden desempeñar un papel en el conocimiento opiniones involuntarias; recelaba al punto ver introducirse un dogma por contrabando. El desquite de esta desconfianza fué que su propia teoría del conocimiento se condenó á no moverse de sitio.

No hay, en realidad, razonamiento de lo particular á lo particular, si por razonamiento se entiende el proceso que

---

sador en general.– Véase igualmente á Arne Löchen: *Om Stuart Mills Logik* (*De la lógica de Stuart Mill*), página 165 y siguientes; Kristianía y Copenhague, 1885 La crítica de Jevons había sido ya publicada en la *Contemporary Review*, 1877-79. Löchen ha podido, pues, sacar partido de ella. La obra de Löchen está, con todo, llena de observaciones y de indagaciones interesantes é instructivas; constituye una buena característica de Mill como lógico y como teórico del conocimiento. Una excelente característica de la personalidad y de la importancia de Stuart Mill ha sido dada por Leslie Stephens en el tercer volumen de su obra: *The Utilitarians*.

lleva *necesariamente* de una hipótesis á otra, y si no se quiere abolir la diferencia entre el razonamiento y la simple asociación de ideas. Si se quiere fundar en una razón sólida la transición de una cosa particular á otra, no se consigue más que por la semejanza de la primera con otra cosa anterior: como A_1 corresponde á B_1, yo deduzco que á A_2 corresponde un B_2. Lo que constituye aquí la transición es una analogía, y hay que examinar la legitimidad de la analogía para decidir si es permitida la transición. Así Mill debe reconocer la importancia de la relación de analogía en cualquier razonamiento (*Logic*, II, 3, 3 y III, 3, 1); pero no ve que desaparece la posibilidad de deducir, como lo ha descrito, lo particular de lo particular, y que el principio de identidad llega á ser el último postulado de todo razonamiento, ya se presente éste bajo una forma inductiva ó bajo una forma deductiva. Un acoplamiento ciego de ideas no da todavía vínculo lógico: la oscuridad acaba solamente donde puede demostrarse la relacion de identidad (1).

Mill considera, sin embargo, los mismos principios lógicos, de acuerdo con su empirismo absoluto, como fundados en la experiencia. Sé desde mi primera infancia que la luz y las tinieblas, el movimiento y el reposo, el pasado y el porvenir, son atributos diferentes é irreconciliables. Sé que me es imposible creer algo y no creerlo á la vez. La creencia y la no-creencia son estados físicos incompatibles. Por medio de la generalización saco, pues, la proposición de que lo que es contradictorio no puede ser verdadero. Pero esta proposición no puede adquirir necesidad sobreponiéndose á lo que me enseña la experiencia. Aun cuando nos detengamos ante ciertas tesis que no podemos representarnos sin sentir contradicción, no tenemos, sin embargo, derecho á deducir de ahí que son en realidad imposibles. Puede haber asociaciones de ideas

(1) En mi exposición anterior, yo apoyo en eso mi crítica de la teoría del conocimiento de Mill Véase *Introducción á la filosofía inglesa*. (Traducción alemana, pág. 44-51.)

que son tan sólidas que no podamos disolverlas. No obstante, la historia de la ciencia nos muestra hasta la saciedad que lo que se consideraba en otro tiempo como inconcebible, puede ser verdadero. Cuando vemos cosas incomprensibles hacerse inteligibles en el curso de los tiempos, el carácter incomprensible de lo que contradice una hipótesis no puede ser una prueba de la exactitud de esta hipótesis. Solamente por la vía de la experiencia, pero no por medio de criterios subjetivos, aprendemos lo que es posible y real. De las dos cuestiones, de saber si hay contradicciones que sean más que asociaciones de ideas efectivamente insolubles, y si estamos autorizados á creer que lo que es contradictorio no puede existir, es evidentemente la última la que tiene más interés para Mill. Se expresa aún de una manera vacilante en sus escritos posteriores (*Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, segunda edición, pág. 67), sobre la cuestión de saber hasta qué punto la incompatibilidad de dos opiniones contradictorias está basada en la naturaleza original de nuestra conciencia, ó si proviene de la experiencia; pero persiste en creer que una necesidad subjetiva no puede fundamentar una realidad objetiva. Aquí Mill desdeña, sin embargo, la fuerza estimuladora, promovedora de la contradicción. La contradicción de algunos de estos principios que precisamente derivamos de la experiencia, nos hace plantear problemas y nos excita al trabajo para desterrar la contradicción. Si no nos sirviésemos continuamente de la contradicción como criterio, nuestro pensamiento no tardaría en adormecerse. Del mismo modo que el principio de causalidad nos da nuestras hipótesis, así también el principio de contradicción nos crea problemas. Aquí también la desconfianza de Mill le ha llevado demasiado lejos.

Los principios matemáticos son, como los principios lógicos, generalizaciones conformes á la experiencia. Las matemáticas son, sin duda, una ciencia racional, que lleva por el camino del pensamiento á resultados necesarios; sin embargo, se apoyan en principios que no pueden sacarse más

que de la experiencia. Así las definiciones geométricas contienen elementos tomados de la experiencia, aunque estos elementos empíricos estén representados con una perfección y una exactitud mayores de las que ofrece la experiencia. La definición del círculo, por ejemplo, implica que todos los radios son iguales, lo cual no se puede demostrar, sin embargo, de los radios de un círculo real. Sin embargo, todos los círculos reales se aproximan más ó menos al círculo ideal, con respecto al cual la geometría prueba sus proposiciones, y cuanto mayor es la aproximación, más valor tiene la aplicación de estas proposiciones á la realidad. Pasamos de un salto de lo que es sensiblemente igual á lo que es absolutamente igual, porque eso nos permite sacar consecuencias; y al hacer uso de estas consecuencias tenemos después en cuenta el grado de aproximación. La geometría tiene, pues, hipótesis (ó si se quiere, ficciones) por base. Para que la geometría tenga un valor real, es menester que la naturaleza del espacio corresponda á las observaciones que utilizamos para formar nuestras hipótesis ó ficciones ideales. En cuanto á saber si el espacio está así formado en todo el mundo, no podemos hacerlo *a priori*. Si Mill se hubiese detenido más en la idealización, que lleva al establecimiento de las hipótesis de la geometría su teoría del conocimiento, hubiera tomado acaso otro carácter, porque hubiera comprendido que se puede reconocer muy bien un elemento *a priori* de nuestro conocimiento, sin pensar por eso que se puedan fundamentar sobre éste, sin más precauciones, creencias que atañen á las propiedades de la existencia. No se puede decir, pues, de la tentativa hecha por Mill, para desarrollar el empirismo y para tomar en serio la teoría de la *tabula rasa*, que haya logrado éxito. Pero al aventurar este intento, ha difundido más luz sobre la naturaleza de nuestro conocimiento, gracias á sus investigaciones penetrantes y ramificadas en todos sentidos. En sí mismo, el intento puede ser considerado como el contrapeso del método dialéctico de Hegel: mientras que Hegel quería hacer salir la verdad de la evolución que opera por sí

mismo el pensamiento puro, Mill trataba de formar la verdad por el enlace de ideas particulares acogidas del exterior.

Una originalidad de la teoría del conocimiento de Mill es la dependencia en la cual se encuentra por respecto á sus postulados psicológicos. Mill construye su lógica sobre la psicología de su padre. La asociación por contigüidad como forma fundamental de toda asociación de ideas y la asociación indisoluble como explicación de lo que nos parece incomprensible; tales son los medios con los cuales procede. La *psicología* es para él la ciencia principal, que existe en el fondo de todas las demás ciencias. Las leyes de la asociación son las leyes fundamentales de todo nuestro conocimiento. Mill mismo no ha dado exposición de la psicología; pero en su lógica ha tratado de su método, y en otros escritos (*Examination,* 1865, y en las notas al *Analysis,* de James Mill, 1869) ha discurrido de una manera interesante sobre diversas cuestiones de psicología. La psicología á la cual se adhirió, sobre todo hacia el fin de su vida, es la de Alejandro Bain, su discípulo y amigo, tal como está expuesta en sus dos obras capitales: *The Senses and the Intellect* (1856) y *The Emotions and the Will* (1859). En estas obras se abandona, con todo, la rigurosa psicología de la asociación tal como la enseñaba James Mill y se reconoce la relación de semejanza (bajo la influencia de William Hamilton) como el fundamento de toda asociación de ideas, aun de la asociación por contigüidad. Mill se adhiere á esta idea en sus observaciones al *Analysis.* La relación de semejanza debía ejercer ahora lógicamente, lo mismo que en la teoría del conocimiento, una influencia mayor de la que Mill le concedía en su lógica, donde, como hemos visto, fundaba todo razonamiento en la asociación por contigüidad. Sin duda alguna, reconocía ya en la *Lógica* (I, 3, 11, § 6) que la asociación de semejanza y de desemejanza es una relación particular, irreductible; pero no examinaba, por otra parte, el oficio que desempeñan estas relaciones en toda asociación de ideas y en todo acto de pensamiento.

Aun en sus obras posteriores, Mill persevera en la noción que se forma James Mill de la conciencia como una serie de estados, pero agrega: de estados reales ó *posibles*. Mas encuentra una dificultad, que aún no había hecho cavilar á sus predecesores. El recuerdo y la expectativa hacen suponer que *yo mismo* y *no otro*, he tenido ó hubiera tenido en otro tiempo un estado de conciencia comparable á aquel del cual tengo yo ahora idea. Debe haber en la conciencia más que los términos que forman la serie. ¿Cómo una serie puede saber que es serie, que tiene términos pasados y que tendrá términos futuros? La presencia de un *vínculo* se manifiesta entre los diferentes términos de la conciencia, entre las diversas sensaciones é ideas; vínculo que es tan real como los diversos términos mismos, y que no es un simple producto del pensamiento. Si debemos dar un nombre á este elemento original de asociación en nuestra conciencia, debemos llamarlo nuestro yo. (*Examination*, cap. XII. Las declaraciones más características y más decisivas, no han sido agregadas hasta en las ediciones posteriores.) En las notas al *Analysis* (II, página 175), Mill se expresa en estos términos: «Hay cierto lazo entre todos los términos de la serie, que hace que yo diga: son sensaciones de una persona que en todo y siempre fué la misma persona; y este lazo me forma mi yo.» No podemos ir aún más lejos (agrega Mill) por medio del análisis psicológico. Desde ese momento se abandona definitivamente la psicología de la asociación. Como se ha dicho con exactitud, Mill abrió un escotillón en medio de su propia filosofía. Para Hume, el principio de unificación debía aparecer lógicamente como un enigma, porque Hume partía de las sensaciones y de las ideas particulares como la única realidad. (Véase el tomo I de esta obra.) Si Mill reconoce ahora que el lazo de asociación es tan real como los elementos particulares, corrige el concepto íntegro de la conciencia, del cual partían Hume y después de él, James Mill. Las leyes de la asociación no pueden ser ahora más que formas particulares del principio de unificación, y gracias á su análisis infatigable,

la escuela inglesa ha corregido así su propio postulado (1). Mill incurre en contradicciones al demostrar que la relación de semejanza y el vínculo son realidades, aunque erija su lógica sobre la asociación puramente exterior y fortuíta. Consigue llegar de esta manera á resultados que sobrepujan á sus propios postulados primitivos y así atestigua la lealtad y el rigor de sus investigaciones.

Hay que mencionar también una aplicación especial de las leyes de la asociación, hecha por Mill. Trata de demostrar cómo se puede explicar por ellas la creencia en un mundo exterior. Lo que yo sé del mundo lo sé por mis sensaciones. ¿Existe, pues, realmente, un mundo en el sentido de que hay algo diferente de mis sensaciones? Lo que se da realmente, son las sensaciones que tengo en este momento. Pero, además, tengo en el recuerdo y en la expectativa ideas de

---

(1) En mi *Bosquejo de una psicología basada en la experiencia* (Traducción española de la *Biblioteca científico-filosófica*) he intentado hacer del «principio de unificación» el punto de vista director, y demostrar que, tanto las leyes de la asociación como de las sensaciones, se reducen ya á este principio de que había partido Kant (bajo el nombre de síntesis) en la concepción de la conciencia. Por eso yo me he sorprendido al ver que se me clasificaba entre los partidarios de la escuela inglesa. Así Pablo Carus (*Primer of Philosophy*, p. 175; Chicago, 1893) me cita entre «los psicólogos que creen que la teoría de la asociación ofrece una clave para todos los problemas del alma.» Wundt (*Psicología fisiologica*, II, p. 182, 4.ª edición; Leipzig, 1893) me cita entre los filósofos que piensan «que todos los procesos psíquicos pueden derivarse de las asociaciones.» Ya en la *Introducción á la filosofía inglesa* (1874), he criticado la psicología de la asociación, esa concepción que hace de las sensaciones y de las representaciones en su independencia, el elemento real de la conciencia, y considera la asociación como un vínculo exterior, secundario para las sensaciones y representaciones mismas. Y á través de toda mi psicología circula una crítica de esta concepción, unida, sin duda, á la tentativa de conservar las verdades, cuyo descubrimiento ha llevado á cabo. Al mismo tiempo, creo que no se puede rectificar la psicología de la asociación más que indagando los postulados ocultos, y no estableciendo una facultad especial del pensamiento, ó una «apercepción» que suprime ó limita las asociaciones. Vid. mi disertación: *Del reconocimiento*, etc., p. 420-424; cap. XIV, página 191-205. (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftlicher Philophie*, XIII.)

sensaciones posibles, ideas que pueden formar grupos sólidos, coherentes por la repetición y la asociación. Y estos grupos se presentan siempre del mismo modo en nuestra representación, sean ó no dados como sensaciones. Obtenemos así la idea de algo que subsiste, percibámoslo ó no. ¿Qué es lo que se llama el objeto «exterior» sino la posibilidad, determinada por ciertas reglas, que tienen ciertas sensaciones de reaparecer de la misma manera que yo las he sentido ya? Mi creencia de que hay algo independiente de mi conciencia está fortificada cuando yo siento por experiencia que otros seres sensibles tienen una serie de sensaciones determinadas por reglas análogas á las que tengo yo mismo. Lo que entiendo por «materia» no es, pues, más que una posibilidad permanente de sensaciones. Las asociaciones de ideas que son sólidas y comunes á todos nosotros llevan á constituir el concepto de materia. Y como encontramos que el concepto de causalidad es válido en la serie de las sensaciones y de las ideas, lo aplicamos involuntariamente también á toda la serie, á toda la suma de nuestras sensaciones y nuestras ideas y consideramos la materia como su causa. La creencia práctica, la irresistible inclinación á admitir un mundo exterior, no son pruebas para Mill. En virtud del principio de la asociación, no piensa que semejante opinión sea necesaria. No se necesita admitir que exista otra cosa que la conciencia, con esta reserva de que, además de la conciencia realmente dada, hay que admitir igualmente la *posibilidad* de nuevos estados de conciencia. Es evidente que en esta «posibilidad» se oculta la cosa en sí. Cuando Mill dice (*Examination*, 2.ª edición, pág. 189): «El *no-yo* podría ser solamente una forma en la cual la conciencia se representa á sí misma las modificaciones posibles del *yo*»; hay que preguntarse si el *yo* puede por sí mismo realizar estas posibilidades, de suerte que él mismo comprendiese los cambios de su estado. Si se responde por la afirmativa, el *yo* se revela como si sacase de la nada su mundo interior; si se responde por la negativa, es menester, ó bien negar el principio de causalidad, ó bien admitir una

realidad fuera del *yo*. Mill no insiste más en esta fase de la cuestión y señala muy ligeramente y de una manera general el encadenamiento que enlaza el problema de la realidad de un mundo exterior con el problema de la causalidad.

c)—*Los principios de la ética.*

En ninguna parte la posición original que ocupa Stuart Mill en la historia del pensamiento se revela más distintamente que en su ética. Educado en el espíritu del siglo XVIII, trata de asimilarse de buena voluntad las concepciones de la época nueva; pero como toma sus postulados de la antigua escuela, mientras que el fin que quiere conseguir y los puntos de vista que reconoce son debidos á la influencia de motivos nuevos, se forma en puntos decisivos de la marcha de su pensamiento un dualismo que no nota siempre él mismo. En el dominio ético, este dualismo consiste en que se adhiere constantemente al principio de utilidad que había aprendido en la escuela de Bentham, pero que quiere completar y ponerlo en armonía con la filosofía de la personalidad, cuya ética es de orden más subjetivo. Veía que este problema es el más importante para el porvenir de la ética, aunque no hubiese conseguido dar una solución teórica. La crisis intelectual que atravesó en cierto momento de su evolución, provenía precisamente de este problema. Su biografía manifiesta que en la práctica, en el arte de vivir, en su grande y considerable actividad, aliaba en raro grado las consideraciones hacia el desenvolvimiento interior de la vida personal con los cuidados de los efectos exteriores de las acciones particulares. Pero no pudo dar la teoría de este arte.

La razón por la cual no lo consiguió debe buscarse ciertamente en su gran afecto hacia Bentham y hacia su padre. En su tiempo, durante el período de viva agitación subjetiva que había seguido á la crisis, se había declarado enérgicamente contra el utilitarismo de Bentham, al cual acusaba de colocarse en un punto de vista de cálculo puramente exterior. Ahora creía haber salido de la reacción contra la idea

en la cual había sido iniciado durante su primera juventud, y se presenta como defensor de esta idea, sin saber con exactitud hasta qué punto había modificado él mismo la teoría de la cual aspiraba á ser abogado defensor. No protestó bastante contra el utilitarismo anterior, y en algunos puntos su teoría está determinada por éste más de lo que debiera estarlo lógicamente; por eso su obra *Utilitarianism* ha llegado á ser una de las menos claras.

Mill está convencido constantemente de que obtenemos una medida clara y natural de apreciación moral á condición de atenernos á los efectos de las acciones. Si preguntamos *por qué* una acción es buena, la decisión dependerá siempre, al fin y al cabo, del hecho de saber si produce un sentimiento de placer en un punto cualquiera y en un grado cualquiera. Ahora bien: la naturaleza humana está de tal modo conformada que solo desea lo que es toda la felicidad, una parte de la felicidad ó un medio de felicidad. Cada acción es juzgada y debe ser juzgada según la medida en la cual lleva á lo que es así siempre el último objeto del deseo humano. En eso consiste la aplicación del principio de utilidad.

A la cuestión de saber la felicidad *de quién* debe *dar* la medida de apreciación, Stuart Mill responde: «no la propia felicidad máxima del que obra, sino la mayor suma total de felicidad.» Y no fundamenta esta opinión como Bentham en la *Deontología*, señalando la armonía de los intereses egoístas bien entendidos, sino dando una explicación psicológica de la formación del sentimiento moral. El sentimiento moral hace que podamos aspirar á producir la felicidad, aun cuando esta felicidad no sea nuestra.

Stuart Mill no cree que el sentimiento moral sea innato; lo considera como un producto en extremo complejo. Los elementos más importantes son la simpatía, el temor, ciertos sentimientos religiosos de diversas clases, algunas experiencias sobre los efectos de las acciones, la estima de sí mismo, el deseo de ser estimado por otro. Hay que buscar en este carácter en extremo complejo la causa del carácter místico

que reviste la idea de la obligación moral. Debe una gran cantidad de sentimientos extirparse, antes de que se pueda hacer algo que repugna á lo que se tiene por bien. La asociación de estos diversos elementos es además tan íntima que el sentimiento permanece insolublemente uno. Y como las leyes de la asociación son leyes de la naturaleza, el sentimiento moral es un sentimiento natural, aunque tenga una génesis.

Es natural al hombre hablar, hacer razonamientos, cultivar los campos y construir ciudades; y sin embargo, estas artes no son innatas; son adquiridas. Si hubiera un elemento particular del sentimiento moral que fuese innato, sería la simpatía. Pero hay que insistir sobre esto: que la vida social habitúa á todos los hombres á trabajar uniendo sus fuerzas, á tenerse siempre en cuenta recíprocamente unos á otros. Se forma una especie de instinto que lleva á los individuos á la solidaridad en el sentimiento y en la acción. Y cuanto más se desarrolla la vida social por el hecho de que desaparecen las barreras que separan las diferentes clases, más crece la solidaridad. El sentimiento de la unidad puede llegar á ser una religión cuando está continuamente favorecido por la educación y por la organización de las instituciones y favorecido por la opinión pública. Por medio de la vida social se produce una educación del egoísmo, hasta el punto de que la abnegación hacia otro, que no era al principio más que un medio, se convierte en un fin. Mientras Bentham (en todo caso, en la práctica) partía del interés personal como motivo universal, Stuart Mill estaba convencido de la realidad de los sentimientos desinterados. Así nota en su interesante artículo sobre Platón, á propósito de la doctrina contenida en el diálogo del *Gorgias*, que vale más sufrir el mal que hacerlo. El progreso señalado por el *Gorgias* es, dice, uno de los mayores que se han hecho en la cultura moral; quiero decir, el desenvolvimiento desinteresado del deber por sí mismo, de suerte que esta elección caracteriza un estado superior á aquel en que las inclinaciones egoístas se sacrifican á

un interés egoísta más remoto. *(Dissertations and Discussions*, III, pág. 340.)

Stuart Mill profesa, pues, una doctrina de la evolución individual, lo mismo que Spinosa, Hartley y James Mill. El principio de la asociación indisoluble le sirve (como á sus predecesores) para establecer y explicar el fundamento interno de la ética, mientras que el principio de utilidad le sirve para fundamentar el juicio enunciado sobre las acciones particulares. No puede, sin embargo, parangonarse con Spinosa y James Mill por la claridad y la sencillez de la exposición. Se advierte cierta vacilación en él, con referencia á lo que es primitivo y á lo que es adquirido, y al mismo tiempo se enreda en una dificultad desconocida á sus predecesores admitiendo diferencias de cualidad entre los sentimientos. Un sentimiento de placer puede no solamente ser más fuerte, más durable, menos mezclado de disgusto, más fértil en efectos felices, común á mayor número que otro sentimiento de placer; puede ser también de especie superior en cualidad, lo cual se manifiesta en que el que lo ha sentido lo busca de nuevo, aun cuando sea menester sufrir un gran dolor para conseguirlo, y en que lo prefiere á la cantidad, por grande que sea, de otro sentimiento de placer. La cuestión es saber si la diversidad cualitativa establecida por Mill no se explica precisamente por el hecho de que ciertos sentimientos de placer son sancionados y favorecidos por el sentimiento moral cuyo origen ha tratado de explicar el mismo Stuart Mill. En todo caso, la cuestión de saber si hay diversidades cualitativas del sentimiento está demasiado complicada para ser resuelta con la simple prueba alegada por Mill.

Al acentuar enérgicamente el fundamento subjetivo y al admitir una diversidad cualitativa de los sentimientos, Stuart Mill se desvía mucho del punto de vista de Bentham, aunque siga siendo uno de sus vehementes partidarios cuando distingue entre el valor de la acción y el valor de la personalidad operante y declara que la ética no tiene relación alguna con el primero. Esta distinción se hace precisamente

desde el punto de vista utilitario. Cada motivo contiene, en efecto, la posibilidad de un número mucho mayor de acciones que la acción particular juzgada en un momento dado; la apreciación debe extenderse igualmente hasta este motivo. Aun cuando la acción particular no produzca efectos contrarios al principio de la felicidad, pueden, sin embargo, desprenderse de este motivo acciones que deben ser rechazadas, y en todo caso el motivo mismo se hace por esta razón sospechoso desde el punto de vista ético. Es lógico que la apreciación se remonte á su manantial. La distinción precitada desempeña igualmente un gran papel, como se verá después, en el *Essay on Liberty*.

d)—*Etica social.*

Entre toda la serie de cuestiones relativas á la ética y á la economía política que Mill ha tratado en sus diferentes escritos y en sus artículos, nos limitaremos á señalar algunas para ilustrar su punto de vista ético.

α) *El individuo y la sociedad.* (On Liberty, 1859.)—Mill luchó por la liberación y el progreso del individuo. Pero comprendió que la libertad política no produce libertad é independencia real, espiritual. En lugar de la coacción física, que se ha abolido poco á poco, se introduce fácilmente la opinión pública, la policía moral. Y esta tiranía es más peligrosa que la tiranía política, porque deja menos salidas libres, se introduce en la vida de todos los días y esclaviza hasta el alma. Se sigue la corriente, aun cuando se trate de saber qué diversiones deben permitirse, en lugar de obedecer á su impulso y á su capricho. En Inglaterra especialmente, dice Mill, el yugo de la opinión pública es pesado, mientras que el yugo de la ley es más ligero que en otros países. Un gran peligro amenaza aquí: es el dominio de la masa, de la mediocridad colectiva. La masa debe ser siempre dirigida, sin duda, por algunos individuos; pero lo malo es que toma con preferencia sus opiniones de hombres que no le son muy superiores. Y, sin embargo, el impulso hacia todo lo que es noble é inteli-

gente, proviene siempre de algunos individuos eminentes. ¡Los pocos hombres originales son la sal de la tierra! Mill no quiere, á pesar de todo, un culto de los grandes hombres. Todo lo que éstos pueden exigir es la libertad completa de expresar las ideas nuevas. El poder de ejercer coacción sobre otro, perdería primero á los mismos grandes. El medio de sustraerse á este peligro que encierra la tiranía de la opinión pública y el rebajamiento del nivel producido por el dominio de la masa, es la *libertad*, la única fuente de progreso durable y que no se agota jamás, porque crea tantos centros independientes de reformas como personalidades hay.

Como principio general destinado á regular la ingerencia extraña en los asuntos del individuo, Stuart Mill establece esta idea: que el individuo no debe ser restringido en su libertad de acción más que cuando es necesaria una ingerencia para impedir que su conducta cause daño á otro. El cuidado del bien del individuo mismo no es una razón que justifique esta ingerencia. La única parte de su conducta de la cual el individuo tiene que dar cuenta á la sociedad, es la que atañe á los demás hombres. Por ingerencia, Mill entiende, ya la coacción física, ya la coacción espiritual contenida en los juicios de otro. A este último respecto, distingue entre la «desaprobación ó condenación moral» y la «expresión del disgusto ó la negación de la estima». Hay, sin embargo, una diferencia muy delicada, toda vez que yo causo dolor á un individuo negándole mi estimación, en el supuesto de que conceda valor á mi estimación, y, si no lo hace, mi «desaprobación» no le causaría probablemente dolor. Esa es una distinción tan espinosa como la distinción entre acciones que no producen efectos más que para nosotros mismos, y las que al mismo tiempo los producen para otro. Quien no desarrolla su personalidad, ó revela su falta de inteligencia ó de dignidad personal, puede privar con eso á otros de una fuerza á la cual aspiran legítimamente. Precisamente cuando se afirma con Mill que se trata de formar el mayor número posible de centros de acción independientes, es imposible deli-

mitar un terreno que no tendría importancia más allá de los límites del individuo. Esta distinción, en lo que atañe al individuo y en lo que concierne á otro, no es sostenible, como tampoco lo es la distinción mencionada más arriba entre el valor de la persona que obra y el valor de la acción. Y en los dos pasajes, Mill creía precisamente, en virtud del principio de utilidad, haber llegado á una concepción más exacta.

Mill hace resaltar la importancia de la mayor libertad posible, tanto por respecto á las opiniones como á las acciones. Si una idea es verdadera, ¿qué mal hay en discutirla libremente? Si no constituye más que una parte de la verdad, sólo la libre discusión permite decidir qué parte de verdad contiene. Y por el sólo hecho de que la discusión la hace subsistir, adquiere influencia sobre los caracteres y las acciones. Por último, aún hay más: una idea pudiera ser útil, sin ser verdadera; y entonces la utilidad debiera ser tan discutida como la verdad; en nuestros días (piensa Mill) la utilidad de las ideas desempeña acaso un oficio más importante que su verdad. En lo que se refiere á las acciones, naturalmente no pueden disfrutar de una libertad tan amplia como las opiniones. Mill sostiene, sin embargo, que el valor de las diferentes maneras de vivir debe ser acrisolado en la experiencia, lo cual no es posible si no se deja á las diversidades del carácter un campo muy vasto, sin causar detrimento á otro. Es una condición de la propia felicidad del individuo, así como del progreso individual y social, que su manera de obrar esté determinada por su propio carácter, y no por la tradición y por el uso. Los fuertes impulsos y los fuertes deseos son un bien; es el tejido de que se forman los héroes, y los hombres obran mal, no porque sus deseos son vigorosos, sino porque su conciencia es débil.

Aun cuando el límite entre el individuo y la sociedad no sea tan fácil de trazar como él cree, Mill ha demostrado, sin embargo, por su examen (que renueva, por lo demás, las ideas fundamentales de la «teoría del derecho» de Kant), que

el deber de probar se impone siempre al que exige una restricción de la libertad, y ha establecido además que todo juicio moral implica una responsabilidad.

β) *La cuestión femenina.* (SUBJECTION OF WOMEN, 1869.)—La cuestión del derecho de la mujer no es para Mill más que un aspecto particular de la gran cuestión de la liberación. Aquí se trata también esencialmente de combatir contra el abuso de la fuerza, de desterrar las causas que impiden la libre expansión de la personalidad, de abolir el derecho del más fuerte y de suprimir toda autoridad exterior, allí donde ésta no es necesaria para la protección y la educación. Además, el examen de esta cuestión le dió ocasión de aplicar su teoría favorita de la asociación indisoluble para explicar las ideas que impiden el progreso. Las opiniones que nos formamos de la índole de la mujer provienen solamente de la costumbre y de la tradición, y no de la experiencia real. Lo que llamamos «lo natural de las mujeres» no es más que un producto artificial. Derribando las barreras que hasta ahora han prohibido á las mujeres el desarrollo y el empleo de sus facultades, es como se puede conocer el verdadero natural de las mujeres. Es el mismo razonamiento que en la obra sobre la libertad: la coacción debe desaparecer, á fin de adquirir la experiencia. Aquí tenemos una aplicación práctica del método de diferencia. Pero Mill cree conocer de antemano el resultado: sostiene que las facultades espirituales de las mujeres son tan amplias como las de los hombres; opinión que naturalmente no es necesaria para establecer la igualdad de los derechos.

γ) *La cuestión del gobierno representativo.* (CONSIDERATIONS ON REPRESENTATIVE GOVERNMENT, 1861.)—Al discutir esta cuestión, Mill aún continúa desenvolviendo su idea principal: ¿cómo puede protegerse la libertad, no sólo contra el despotismo de los individuos y de clases enteras, sino contra el despotismo de la mayoría? Analiza los peligros y las ventajas de la democracia. A decir verdad, ahora no hay más que dos constituciones que luchen por la supremacía: la demo-

cracia y la burocracia. La única solución posible es que la democracia tome á la burocracia á su servicio, reservándose solamente la alta vigilancia y la indagación. El parlamento no debiera representar más que la decisión de la voluntad en el Estado; no es propio para elaborar leyes; valdría más para eso constituir comités de personas expertas. Para poner á salvo el derecho de la minoría en las decisiones, Mill recomienda entre otras cosas la representación proporcional. Aunque veía muy claramente los inconvenientes de la democracia (como lo demuestra ya el *Essay on liberty*), comprende, sin embargo, cuán cortos de vista son los que suspiran por un despotismo para llevar á cabo sus proyectos de reformas; olvidan que precisamente la cultura del pueblo es la condición más importante de los progresos durables, y no ven que un buen despotismo en un país algo civilizado es aún más perjudicial que un despotismo malo, porque debilita mucho más el espíritu y la fuerza del pueblo.

δ) *La cuestión social.* (PRINCIPLES OF POLITICAL ECONOMY, 1848.)—Mill vió cada vez con más evidencia en el curso de su evolución que la cuestión social tiene supremacía sobre la cuestión política. No renunció jamás á sus opiniones democráticas; pero llegó á advertir los inconvenientes de la democracia, y por otra parte, llegó también á concebir un ideal para el porvenir, que superaba con mucho al programa democrático. En todo caso, sin grandes cambios sociales, la libertad individual y política no podría aprovechar á todos verdaderamente.

Ya en una carta de 1842 (á Roberto Barclay Fox, reproducida en las *Notas cotidianas de Carolina Fox*, II, pág. 272), Mill declara acerca de la importancia de la cuestión social: «Creo que después de las modificaciones que se han llevado á cabo en la constitución por la emancipación de los católicos y por la reforma del Parlamento, una gran parte de la clase dominante, especialmente los jóvenes, han visto sus ojos poco á poco despestañarse, y tengo la convicción de que el progreso del cartismo engendra el sentimiento de que los go-

biernos deben esforzarse, tanto por deber como por prudencia, en velar por los intereses temporales y espirituales de los indigentes, en mayor grado de lo que se ha acostumbrado á hacer mucho tiempo ha». Agrega, no obstante: «Por lo que se refiere á los remedios para curar ó al menos aliviar los grandes males sociales, estamos tan lejos del puerto como antes.» Mill no llegó tampoco posteriormente á una solución decisiva. Confiesa francamente que hay dos ideas fundamentales que se ha visto obligado á sostener, aunque se contradigan (al menos en apariencia) en sus consecuencias. Son las ideas del individualismo y del socialismo, de las cuales Mill declara que son diametralmente opuestas. El mismo declara que ignora cómo conciliarlas; se remite al porvenir. Tenía la convicción de que no las conocemos aún ni una ni otra bajo su mejor forma; no sabemos lo que la libre espontaneidad puede realizar en su grado y bajo su forma suprema, ni qué posibilidades tiene para ella una organización social sistemática de las condiciones exteriores de existencia. En ningún otro lugar se revelan tan claramente como aquí las grandes cualidades de pensador de Stuart Mill. Poniendo una gran esperanza en el porvenir y apoyándose acaso precisamente en esta esperanza, adopta una actitud crítica para discutir las diferentes posibilidades ofrecidas por la experiencia. Lo que es solamente tradicional y acostumbrado no le impone; examina tranquilamente en qué condiciones existen estas costumbres, é indaga si estas condiciones no pueden reemplazarse por otras.

En su examen de los sistemas socialistas, se colocaba en un punto de vista mucho más imparcial de lo que estaban habituados á hacer los economistas de aquella época. Era una consecuencia del espíritu de su filosofía. Era incapaz de ver, como los adversarios comunes del socialismo, en el derecho de herencia y en el derecho de la propiedad privada, dogmas que no necesitaban ser razonados. La manera de repartir el trabajo depende de la organización efectiva de la sociedad, de la costumbre y de la voluntad de los hom-

bres, de manera que hay un gran obstáculo por parte de los economistas cnando consideran el modo de repartición actual fundado en una necesidad eterna de la naturaleza. En lo que atañe especialmente á la propiedad privada, no debe su introducción á ninguna de las razones por las cuales se adhiere ahora á ella. En un principio la sociedad por amor á la paz ha asegurado al individuo la posesión de lo que había puesto en su poder. En cuanto á saber si esta disposición deberá conservarse en lo porvenir, ó si habrá que reemplazarla con una disposición análoga á la que proyectan los sistemas socialistas, la cuestión está actualmente pendiente, y es una cuestión que da materia de discusión para todas las clases de los países civilizados. Mill ve precisamente la originalidad de nuestra época en que todos los principios son debatidos, y en que los que sufren más con las instituciones actuales, toman parte en la discusión de su valor y de su legitimidad. Es la primera vez que ocurre en la historia semejante fenómeno. ¿Cual será el resultado? Mill responde (*Principles of Political Economy*, II, 1, 3): «Si yo osase arriesgar una conjetura, la decisión dependerá probablemente sobre todo de esta simple consideración, á saber: cuál de los dos sistemas puede conciliarse con el máximum de libertad y de espontaneidad humanas una vez asegurados los medios de existencia; el deseo de libertad es la más fuerte de todas las necesidades personales de los hombres, y en lugar de perder de su fuerza, se agranda á medida que las facultades intelectuales y morales se desarrollan. Una educación que prescribiese á los hombres, ó instituciones sociales que les recomendasen, renunciar á la autoridad sobre sus propias acciones, para adquirir el bienestar y la abundancia en cualquier grado que sea, ó renunciar á la libertad por la igualdad, les privarían de una de las cualidades más sublimes de la naturaleza humana.» Mill sostiene por lo demás, que se exagera muchas veces esta acusación hecha al socialismo, y declara que la coacción que produciría este sistema merecería el nombre de libertad al lado de la tiranía bajo la cual

padece ahora la numerosa clase de los trabajadores. Pero no encuentra razón para abandonar el sistema de la propiedad privada, con tal de que las leyes quieran hacer tanto por oponerse á sus inconvenientes como hacen ahora por aumentarlos. La organización actual favorece el amor de sí mismo mucho más de lo que es necesario en sí, aun cuando se conserve el sistema de la propiedad privada. Los socialistas han hecho mal en atribuir á la competencia la culpa de todos los males sociales. Olvidan que allí donde no hay competencia se forman monopolios, lo cual es la imposición del laborioso en provecho del perezoso. La competencia entre los obreros mismos rebaja, sin duda, los salarios; pero cualquier otra competencia redunda en bien de los obreros, supuesto que hace más baratos los medios de existencia. No es la competencia, sino la sujeción del trabajo al capital, que es la causa de los males. (IV, 7, 7.)

Según Mill, se trata esencialmente de elevar, por una intervención enérgica del Estado, el nivel de la clase obrera, así como las aspiraciones que exige de la vida y de sí mismo. Se trata de llegar por un camino pacífico á progresos análogos á los que la clase obrera francesa ha logrado por medio de la Revolución francesa. Por una instrucción más perfeccionada, por un reparto de la tierra y por una emigración llevada á cabo en gran escala, la clase obrera podrá alcanzar una posición social de este género y tener necesidades materiales y morales, tales que no rebajen el nivel y no hagan descender los salarios; considerará como cosa necesaria el dominio de sí mismo y evitará un aumento irreflexivo de la población, aun cuando este efecto no debía hacerse sentir más que en una generación posterior que ha crecido en un ambiente más favorable (II, 11, 2). Pero Mill esperaba mucho, igualmente, de las libres asociaciones (los sindicatos y, especialmente, las sociedades cooperativas) y seguía con gran interés su desenvolvimiento en Francia y en Inglaterra. Su principal importancia consistía para él en que estas sociedades favorecen las virtudes de la independencia, la justicia y

el dominio de sí mismo. Al mismo tiempo, en estas pequeñas agrupaciones, podían realizarse, en el sentido del socialismo, experiencias que podían ser importantes para el examen ulterior de la cuestión social.

e)—*El problema religioso.*

En las obras publicadas por él antes de su muerte, Mill no se detiene más que incidentalmente en las cuestiones religiosas, y más detalladamente en la obra sobre la filosofía de Hamilton. Discute aquí dos maneras de ver. Una (combatida por Hamilton, desde su punto de vista peculiar) era la que Schelling y Hegel habían esbozado: que, por medio del pensamiento puro, se puede establecer un concepto científico de Dios, el concepto de un Sér absoluto é infinito, que es el autor y el fin de todas las cosas. Mill sostiene que debemos, igualmente, partir de la experiencia aun en las cuestiones religiosas, y que es la observación de la naturaleza la que nos lleva á creer en un Dios. Parece ser de opinión que es igualmente posible fundamentar semejante doctrina, y, conforme á eso, declara (en su obra sobre Comte y el positivismo) que, aun cuando se admita la ley de los tres estados bajo la forma que la da Comte, aún quedarían *cuestiones pendientes* en el estado positivo, y que se puede muy bien permanecer adherido á opiniones religiosas, con tal de que sean formuladas de tal manera, que no contradigan lo que se aprende empíricamente. La otra manera de ver, discutida por Mill, es la que profesaban Hamilton y, especialmente, Mansel, á saber, que, aun cuando el análisis científico del concepto de divinidad concebida como el Sér absoluto é infinito, omnipotente é infinitamente bueno, hiciera llegar á contradicciones y á consecuencias, contradiciendo lo que la conciencia humana debe sostener, debiéramos, de todos modos, creer en un sér tal, supuesto que ni nuestra lógica ni nuestra ética pueden aplicarse á la divinidad. Mill se expresa con gran indignación contra esta doctrina. «Cuando, dice (*Examination*, 2.ª edición, p. 103), en lugar de la buena nueva

de que hay un sér en el cual existen, en un grado incomprensible para nosotros, todas las cualidades que puede comprender el pensamiento humano más elevado, se me proclama que el mundo está gobernado por un Sér cuyas cualidades son infinitas, sin que sepamos cuáles son estas cualidades, como tampoco podemos comprender qué principios observa este Sér en su acción, salvo éste: *que la moralidad humana más elevada que podamos representarnos* no los sanciona; convénzaseme de eso y sufriré mi suerte lo mejor que pueda. Pero cuando se me cuenta que debo creer eso y al mismo tiempo dar á ese Sér nombres que expresan la moralidad humana más elevada, digo, en términos francos y claros, que no quiero. Cualquiera que sea el poder que un sér tal pueda tener sobre mí, hay una cosa que no puede hacer: no podrá forzarme á adorarle. No llamaré bueno á ningún sér que no lo sea, en el sentido en que lo entiendo cuando aplico este término á mis semejantes; y si un sér tal puede condenarme á ir al infierno, pues bien, yo iré al infierno.»

Por esta declaración, que excitó gran curiosidad, causó escándalo, y fué explotada contra Mill por sus adversarios políticos, se puede apreciar lo que constituía para Mill el fondo del problema religioso, es decir, la imposibilidad de reconocer una medida de apreciación moral superior á la medida humana. Ya Bentham en la *Deontología* (parte I, cap. VII) se había negado categóricamente á llamar amor una cualidad propia de Dios, que sería en el hombre lo contrario del amor: eso sería tomar una puñalada por un beso. Y como Stuart Mill refiere en su autobiografía la imposibilidad de conciliar el mal del universo con la creencia en un creador omnipotente é infinitamente bueno, fué lo que determinó á James Mill á rechazar todas las opiniones religiosas é hizo nacer en él cierta simpatía por la creencia maniquea en un principio bueno y en un principio malo, continuamente en lucha para apoderarse del gobierno del mundo. Stuart Mill personalmente no se expresa en ninguna parte de una manera categórica en las obras que se publicaron antes de su

muerte. Seguramente no fué por miedo á los hombres por lo que omitió expresar ideas. Lo que dijo bastaba para revelar en él un hombre cuya concepción se aparta en extremo de las ideas religiosas corrientes. Se explotaron sus frases como medios de agitación contra él, y un órgano eclesiástico declaró á su fallecimiento: «Su muerte no es una pérdida para nadie, porque era un gran incrédulo, y á pesar de toda su afabilidad, un personaje muy peligroso. Si *las lumbreras del pensamiento* que tienen las mismas opiniones que él se van muy enhorabuena allí mismo donde él se ha ido, será mejor tanto para la Iglesia como para el Estado.» Qué opiniones profesaba Stuart Mill es lo que no hubiera podido decir el órgano eclesiástico, que no tenía seguramente duda alguna acerca del destino que esperaba á Mill después de su muerte. Hay que buscar la explicación en el hecho de que no consideraba él mismo sus ideas sobre el problema religioso completamente desarrolladas; para él la cuestión estaba, en realidad, aún pendiente, y no quería declarar sus opiniones ante el público á este respecto sin haber satisfecho antes sus propias exigencias de claridad y de profundidad. Sus mismos amigos no sabían sobre su punto de vista religioso nada más que lo que se ha expuesto anteriormente, hasta el día en que se publicaron sus *Essays on Religion*, algún tiempo después de su muerte. De los tres artículos contenidos en esta obra, los dos primeros (sobre la utilidad de la religión y sobre el teismo) habían quedado sin acabar; sólo consideraba el tercero (sobre la naturaleza) como digno de ser publicado. Una razón que le indujo acaso á mantenerse en la reserva, es que no quería mezclar muchos problemas, y que los examinaba aparte. No sentía la necesidad de hacer lanzar sus proyectiles en todas las direcciones á la vez. El secreto de la gran influencia que ejerció sobre su época, á pesar de su punto de vista radical, residía en parte en que no se fijaba cada vez más que en un sólo punto. Como él mismo declaraba á un amigo: «No perdono ningún prejuicio; pero no ataco cada vez más que uno solo.»

La idea fundamental de su artículo intitulado *Nature* es que no se puede proponer por modelo al hombre la naturaleza tal como es, sin intervención humana, como también que no se puede deducir de ella un creador infinitamente sabio, omnipotente é infinitamente bueno. La naturaleza puede imponernos por su poder y por sus proporciones enormes; pero su manera de obrar lleva el sello del terrorismo y de la injusticia; da á los que poseen y no tiene compasión de los que no poseen. La única posibilidad de conciliar la creencia en un Dios con la experiencia del mundo real, consiste en admitir que la divinidad es buena, pero no omnipotente. La omnipotencia debe ser sacrificada á la bondad. Es lo que se desarrolla más ampliamente en el artículo *Teismo*. El autor de la organización del universo ha sido forzado á conformarse á condiciones que eran independientes de su voluntad. La materia y la fuerza del universo no son creadas; sus propiedades y sus leyes son independientes de la voluntad y del arreglo del mundo. ¡No es, pues, sorprendente que haya tantas imperfecciones! Todo lo que trata de contener la tendencia que se observa en la naturaleza á realizar obra útil, debe entrar en la cuenta de los obstáculos materiales con los cuales tiene que luchar la divinidad. La disposición que caracterizará la religión del porvenir es el sentimiento entusiasta de ser un colaborador de la divinidad, sentimiento que no puede conciliarse sin contradicción interna con la creencia en un Dios omnipotente. Lo que es la voluntad de la divinidad, no se puede descubrir sino considerando en la naturaleza todo lo que aspira á la prosperidad general y al desenvolvimiento superior de la vida. La menor contribución puede tener su importancia en esta lucha entre las fuerzas buenas y las fuerzas malas del mundo. Contribuir en algo, por poco que sea, al triunfo del bien, es un pensamiento más vivificante y más fortificante que todos los que pueden animar á un hombre. ¡Este pensamiento será uno de los grandes pensamientos de la religión del porvenir! Ya en una carta de 1841 (á Roberto Barclay Fox; véanse las *Notas cotidianas de Carolina Fox,* II, pági-

na 206), Mill hace alusión á esta idea, señalando la doctrina sansimoniana de una continuación de la obra de la creación.

Hay un punto en la polémica de Mill contra Hamilton, que no se comprende bien sino cuando se sabe que se representa la divinidad como un sér limitado. No puede comprender, en efecto, que Hamilton encuentre teóricamente tantas dificultades en el concepto de Dios; no comprende, especialmente, cómo la ley de la relatividad puede ser óbice á que nos adhiramos por el pensamiento á este concepto. Dios es pensado por relación al mundo; ¿qué contradicción hay, pues, en eso?, pregunta Mill. Seguramente tiene en cuenta aquí su propio concepto de un Dios limitado, porque la contradicción no existe, naturalmente, sino en cuanto que nos representamos la divinidad como un sér absoluto é infinito y, sin embargo, en relaciones con algo que no tiene ella misma, y por lo cual está así determinada y limitada, siendo, por consiguiente, relativa. Son razones éticas, y no lógicas, las que hicieron llegar á Mill á su punto de vista en la filosofía de la religión, que recuerda aquel en el cual se colocaban Voltaire y Rousseau. (Véase el tomo I de esta obra.)

Cuando Mill dedujo de la tendencia á la finalidad y á una vida superior, que se revela en el mundo al lado de tendencias completamente opuestas, la existencia de una divinidad, esta proposición se encuentra quebrantada en el caso en que una explicación de la finalidad y del desarrollo de la vida sea posible por la simple ciencia de la naturaleza. De igual modo que el mismo Mill rechaza el dogma de la creación porque todo fenómeno debe ser explicado por otro fenómeno, así también la finalidad y el desarrollo de la vida podrían tener sus causas determinadas en la naturaleza. Estas causas son las que trata precisamente de descubrir la hipótesis de la evolución, y Mill declara, por otra parte, que, si la hipótesis evolucionista fuese admitida, no haría imposible la idea de una intervención divina, pero debilitaría en sumo grado la prueba de esta idea. «Abandonemos esta notable hipó-

tesis al destino que los progresos de la ciencia le han reservado.»

Aun cuando la religión no pudiera probarse, no desaparecerá, según el parecer de Mill, mientras sea útil al hombre. En un artículo especial: *The Utility of Religion*, examina la utilidad de la religión. La religión tiene de común con la poesía, que encuentra su origen en la necesidad de imágenes más grandiosas y más bellas que las que implica la vida prosáica. La vida humana, á despecho de todo progreso, seguirá siendo tan miserable y tan limitada, que el hombre tendrá siempre necesidad de ensanchar y de elevar su destino. La imaginación debe desatarse de los límites que le impone la experiencia positiva. Aunque la religión se distinga de la poesía en que atribuye tan gran importancia á la significación real de lo ideal, lo esencial de la religión consiste, sin embargo, en dirigir el sentimiento y el deseo con fuerza y gravedad hacia un objeto ideal. La religión de la humanidad de Comte cumple esta condición mejor que ninguna de las religiones que profesan la creencia en un Dios creador del mundo. El sentimiento de solidaridad con la humanidad, de profunda simpatía por su felicidad y por su progreso, es un sentimiento desinteresado, que no contiene nada que se preste á la crítica desde el punto de vista lógico ó ético. No hay más que una sola forma de creencia sobrenatural que no sea ni ilógica ni inmoral; es la que ha sido descrita anteriormente, y que considera la naturaleza como el producto de una lucha entre un sér bueno y sabio, y por otra parte, ó bien la materia (como pensaba Platón), ó un principio malo (como creían los maniqueos). Quien profesa esta creencia, puede estar seguro de que el mal de este mundo no es la obra del sér que adora. Si esta creencia tampoco pudiera probarse, si fuese más bien una esperanza que una fe, la verdadera sabiduría de la vida exige, sin embargo, que se adhiera uno á ella con todas sus fuerzas. Tiene por efecto hacer tomar la vida alegremente, sin excluir la razón y la crítica. Cuando se fija exclusivamente y sin necesidad su mi-

rada sobre los aspectos lúgubres, sobre la miseria y sobre la desgracia de la vida, no se hace más que paralizar su fuerza de acción. La esperanza, según la cual hay, más allá de los límites señalados á nuestra experiencia, poderes llenos de bondad y una vida inmortal, es también de una importancia esencial, porque da mayor extensión á la gama de los sentimientos. La creencia en la inmortalidad influía, según Mill, sobre todo en los sentimientos de simpatía; algunas veces encontraba la significación de la religión concentrada en este punto, como lo atestigua esta frase, dicha á un amigo que había perdido á uno de los suyos: «A mi juicio, el único valor durable de la religión consiste en que atenúa el sentimiento de completa separación, que es tan espantoso en un duelo.» Pero en su obra sobre la filosofía de la religión, insiste sobre todo en la importancia que ha tenido y tiene aún el cristianismo, dando un modelo sublime al género humano; el cristianismo ha obrado mucho más por su imagen de Cristo que por su imagen de Dios. Y la influencia de este modelo no desaparecerá porque se conciba de una manera puramente histórica y humana.

La religión de Mill tiene de común con la de Kant, que es más bien una esperanza que una fe. Sabe perfectamente que la cuestión se plantea así: «¿Es irracional dejarse arrastrar por la imaginación á una esperanza para cuya realización no podrá alegarse jamás una razón plausible? ¿Debe combatirse esta esperanza como una desviación del principio de razón que nos conmina á regular nuestros sentimientos, lo mismo que nuestras inclinaciones, con arreglo á pruebas rigurosas?» Mill piensa que este punto causará grandes conflictos entre los pensadores, y que cada uno de ellos lo resolverá conforme á su temperamento particular. Pero cree al mismo tiempo que la cuestión no ha sido tan seriamente examinada como lo exigiría su gran importancia.

La solución de Mill desconoce una fase del problema. Si el buen principio combate con el caos material, debe, no obstante, haber una organización del universo que los com-

prenda á ambos y haga posible la lucha. El combate es una acción recíproca, y la acción recíproca supone una organización de las cosas que permita que las diferentes fuerzas operantes puedan herirse mutuamente. El antiguo problema se eleva detrás de la solución de Mill. Los críticos de la filosofía de la religión de Mill en Inglaterra (1), que utilizaron en la mayoría de los casos las armas de que se servía Hegel, señalaban en particular este punto, siendo así que no sentían tan enérgicamente como Mill el aguijón ético del problema. Desde el punto de vista psicológico Mill ha omitido un factor que desempeña un oficio importante en la religión: la necesidad de absorberse y de encontrar un reposo absoluto en un sér que no toma parte en el combate de la vida. Esta necesidad contradice de una manera sorprendente en las religiones la necesidad de tener en la divinidad un modelo que viva y luche. El problema religioso se hace más agudo cuando las dos necesidades morales exigen satisfacción al mismo tiempo.

La grandeza de Mill no reside, sin embargo, en sus resultados. No consiguió fundar y llevar á la perfección el empirismo absoluto; como tampoco Platón había conseguido llevar á la perfección su idealismo absoluto. Esta analogía es tanto más natural, cuanto que Mill fué toda su vida un gran admirador de Platón. Se puede aplicar á él mismo lo que él dice de Platón: «He creido siempre que el nombre de *platónico* conviene mucho mejor á los que han sido instruidos en el método de examen propio de Platón y que se han esforzado por ponerlo en práctica, que á los que no han hecho más que apropiarse algunas de sus proposiciones dogmáticas.»

---

(1) Una ojeada general sobre las tentativas realizadas por la filosofía de la religión en Inglaterra antes y después de Mill ha sido dada por Pfleiderer: *El desenvolvimiento de la teología protestante en Alemania después de Kant y en la Gran Bretaña desde 1825*: Friburgo, 1891. (Sin embargo, la exposición de las ideas de Mill en esta obra no es exacta. Pfleiderer comete un grave error histórico en la pág. 407, haciendo responder á Hamilton á la reseña bibliográfica de Mill, cuando Hamilton había muerto nueve años antes de la aparición de la *Examination* de Mill.)

Pero la importancia de Mill reside precisamente en su método de examen, en la manera con que pone en práctica la experiencia y el pensamiento crítico, en toda una serie de asuntos teóricos y prácticos. Ha dado nacimiento á un espíritu filosófico que tiene más importancia que ninguno de sus resultados tomados uno á uno. Por estas consideraciones abandonamos á este pensador de concepción unitaria y, sin embargo, siempre aguzada, á este espíritu de lógica clara y de sentimiento fácilmente excitable, que refleja en su evolución los problemas de su tiempo, y á la vez para tratarlos suministra considerables contribuciones.

C.—LA FILOSOFÍA EVOLUCIONISTA

El gran pensamiento fundamental sobre el cual construye la filosofía positivista, es este: nuestras maneras de ver deben apoyarse en percepciones. Por eso para explicar los fenómenos empíricamente ofrecidos, debemos partir de causas que pueden demostrarse en la experiencia. El positivismo no es en realidad más que un desenvolvimiento de la exigencia significada por Keplero y Newton de encontrar «causas verdaderas». Como Augusto Comte ha demostrado, la diferencia entre las formas principales de la filosofía depende de las causas que se admitan. Pero aun cuando se profese este principio, se dan oposiciones considerables. Comte y Mill terminaban concibiendo la relación causal como una relación de dos fenómenos diferentes que se nos revelan como enlazados de hecho. No concedían importancia al aspecto de la relación causal que nos demuestra que, cuanto más se profundiza y estudia, más evidente se hace el lazo de continuidad de los fenómenos. Por eso tampoco advertían el íntimo enlace del concepto causal con el concepto de evolución. En el terreno social, acentuaban, sin duda, con energía este último concepto; pero no es decisivo para toda la concepción de la naturaleza. Atribuían demasiada importancia á las diversidades ofrecidas por la experiencia, y no creían que todo conocimiento aspire á reducirlas lo más posible. Se detenían

ante el problema de la aparición de formas nuevas. Según ellos, se realiza una evolución en el individuo é igualmente en la especie por medio de la influencia de las tradiciones y de las instituciones. Pero no vieron que el concepto de evolución podría llegar á ser una idea directriz de toda la concepción del mundo; con esto fijaron en gran parte los límites de su pensamiento.

La modificación de su concepto de la naturaleza, que ha sido realizada por los descubrimientos y las hipótesis de Carlos Darwin, es comparable á las modificaciones que debemos á Copérnico y á Bruno, y á Galileo y á Newton. El sistema de Copérnico agrandó el mundo, haciéndolo infinito. La ciencia y la vida no se consideraron en lo sucesivo como los centros alrededor de los cuales se mueve todo. Newton demostró que un sistema concatenado de leyes se impone á todo el vasto universo; que los cuerpos celestes más distantes están sometidos á las leyes válidas en la tierra. La concepción de la naturaleza de Darwin señala un engrandecimiento análogo del horizonte, en lo que se refiere á la vida orgánica. En el dominio de los séres vivientes no se había demostrado aún gran encadenamiento, ley general de formación y de desarrollo. Gaspar Federico Wolff y Carlos Ernesto de Baer habian demostrado que el organismo aislado, pasando por toda una serie de estados, se desarrolla á partir de un germen que no ofrece ninguna analogía con el individuo completamente desarrollado. Spinosa, Hartley y James Mill habían demostrado que en el individuo aislado puede producirse un desenvolvimiento psicológico por el cual, conforme á las leyes de asociación, se constituyen formas morales que no se asemejan al punto de partida primitivo, como las formas del organismo adulto no tienen semejanza con la del germen. Y la escuela histórica, que había sido fundada por Montesquieu y que florece después de la revolución, especialmente en Francia y en Alemania, había combatido en pro del concepto de evolución aplicado al nacimiento de las formas políticas y sociales. En la filosofía romántica, el concepto de evolución predominaba

igualmente. Se sostenía la conexión íntima de la cosa particular con el todo, y se concebía la existencia como una serie de grados, cada uno de los cuales hacía resaltar el contenido del mundo bajo formas cada vez más elevadas. La aplicación que se hacía aquí del concepto de evolución era, sin embargo, puramente ideal. No se concebía el desenvolvimiento como un proceso por medio del cual una forma fenomenal resultaba de otra; se imaginaba que existía continuidad en el fondo ideal de la existencia, pero no entre los fenómenos particulares. Y no se indagaba cuáles eran las causas operantes que podían llevar de un grado á otro. Un ejemplo significativo de la manera cómo pueden formarse formas y estados nuevos en virtud de las mismas leyes, lo daba, por el contrario, la hipótesis de Kant y de Laplace sobre el desenvolvimiento del sistema solar, á partir de una nebulosa primitiva, por medio de la influencia de ciertas conexiones físicas y químicas, y la teoría de Lyell sobre la formación del estado actual de la superficie terrestre por la acción incesante de las causas físicas y químicas que aún son activas en nuestros días. La teoría de Darwin explica la formación de las especies orgánicas, diciendo que la lucha continua por la conservación de la vida bajo el influjo favorable ó nocivo de las condiciones exteriores ó de otros séres vivientes, ha ocasionado poco á poco modificaciones profundas en la estructura del cuerpo y en la manera de vivir. Darwin ha ampliado la concepción de la naturaleza y nos ha hecho descubrir una evolución inacabable, de donde han salido las especies actuales. Y por otra parte ha aguzado nuestra apreciación de las cosas pequeñas, enseñándonos á ver en las causas, muchas veces insignificantes, que obran alrededor de nosotros, las fuerzas cuya actividad modesta, pero ininterrumpida, ha hecho llegar á las especies vivientes á las formas bajo las cuales nos aparecen ahora.

La novedad de la teoría de Darwin no era la idea general de que las especies y las formas orgánicas resultan de causas naturales. Esta idea había surgido ya antes de él, bajo

muchos aspectos. La importancia de Darwin estriba en que ha reforzado esta opinión por la demostración de causas determinadas que obran en el sentido de esta nueva formación. El mismo concepto de evolución se asocia, como ya se ha indicado, tan estrechamente al concepto de causa y al concepto de continuidad, que pudo presentarse como idea directora antes de que Darwin le hubiese dado, por sus investigaciones, la vigorosa confirmación empírica que todos conocen. Así Herbert Spencer se había afiliado á la hipótesis evolucionista muchos años antes de la aparición de la obra de Darwin, obra que debía hacer época; y había demostrado particularmente (en la primera edición de su *Psicología*) qué importancia tiene esta hipótesis en razón de la posibilidad de explicar, por la experiencia de la especie entera, cualidades y facultades que no pueden explicarse por la experiencia del individuo aislado. Era una ampliación de la filosofía experimental, que permitía hacer más justicia que antes á opiniones que no habían sido emitidas hasta entonces más que por la filosofía especulativa y por la filosofía crítica. En una exposición detallada y sistemática, Spencer trató, más tarde, de probar que el concepto de evolución es un concepto capital, al cual nos llevan por todos lados nuestra experiencia y nuestro pensamiento.

1.—Carlos Darwin.

a)—*Biografía y evolución.*

El derecho que tiene la historia de la filosofía de apropiarse á este gran naturalista (como ocurre con Copérnico, Keplero, Galileo y Newton) consiste, ante todo, en que su método y sus resultados tienen una importancia que sobrepuja con mucho, á su rama especial, y en que señalan una fecha en la investigación científica, y, de una manera general, en la concepción de la naturaleza. Poco tiempo después que se hubo formado en él la idea de su hipótesis (1837), veinte años antes de la aparición de su célebre obra, escribía ya en su

cuaderno de notas: «Mi teoría llevará á toda una filosofía.» Pero no es solamente por sus consecuencias, no es solamente por haber suscitado la cuestión de saber de qué manera obra la nueva teoría sobre el conjunto de la concepción del mundo, por lo que Darwin tiene importancia para la filosofía. Ha tratado cuestiones de psicología y de moral, y ha expresado su parecer sobre los límites del conocimiento. Y tal como le conocemos por su autobiografía y por sus cartas, se nos presenta, en la investigación de nuestro tiempo, como una figura original, socrática, venerable por su energía, por su amor á la verdad y por su humanidad.

Carlos Darwin nació el 12 de Febrero de 1809, en Shrewsbury. Después de haber intentado hacer estudios de medicina en Edimburgo, luego de teología en Cambridge, sin poder interesarse por estas ciencias; su afición precoz á la ciencia de la naturaleza, le impulsó á tomar parte en el viaje de circunnavegación emprendido por el *Beagle* (1831-36). Las observaciones hechas, en el curso de este viaje, constituyen el primer fundamento de su teoría. Había comparado la vida animal actual de la América del Sur con las especies desaparecidas, y la analogía de la estructura del cuerpo al lado de las diferencias, especialmente de las diferencias de magnitud, había excitado su asombro. Había asimilado el reino animal del Norte de la América del Sur al de la parte meridional, y aquí también había encontrado analogía y diferencia extrañamente unidas. En particular, se había sorprendido de encontrar, en las Islas Galápagos, aproximadamente á 1.100 kilómetros de la América del Sur, un reino animal y un reino vegetal que recordaban absolutamente los de la América del Sur, aunque consistente en especies que no se encuentran en ninguna parte de la tierra: estas especies no se veían más que en estas islas; pero pertenecían á una familia que se había propagado en el continente vecino. Se hubiera dicho que una sola y misma forma fundamental había sido modificada de manera que pudiese vivir, ya en el continente, ya en las islas. Y, además, cada una de las islas tenía sus espe-

cies particulares, que no se encontraban en las otras islas. ¿Cómo explicar, por una parte, este parentesco y, por otra, esta diversidad? Darwin volvió con este problema de su gran viaje, y consagró toda su vida á resolverlo. Vivía en una situación de las más afortunadas; en la campiña de los alrededores de Londres, ocupado, sin descanso, en recoger hechos susceptibles de ilustrar su problema. La cuestión á resolver era esta: ¿por qué se conservan y se desarrollan precisamente las formas y las propiedades que pueden ser útiles á los animales y á los vegetales en sus condiciones de vida? Lo que había chocado á Darwin era, precisamente, que las formas y las propiedades variaban con el ambiente. Partió de esta idea: que eso debe tener una causa natural; pero, ¿cuál? Cuando hubo leído (1838) la obra de Malthus, sobre la cuestión de la población, se pusieron á funcionar sus ideas. Malthus demostraba que los séres vivientes tienen una inclinación á multiplicarse en una medida mayor de lo que puede aumentar la cantidad de los medios de alimentación. Pues entonces (dedujo Darwin) los séres vivientes deben ser antagonistas, luchar ó rivalizar entre sí para adquirir aquello de que necesitan para vivir. La vida es una lucha por la existencia, y debe serlo; y el individuo ó el grupo de individuos que, por una razón ó por otra, ha adquirido una facultad ó un órgano de que carecen los otros y que se acomoda á las circunstancias, soportará mejor la lucha que los demás. El crecimiento de la especie se llevará á cabo, principalmente, por ellos, y las formas que carecen de esta facultad ó de este órgano, desaparecerán poco á poco. Y si un grupo de séres vivientes debe vivir en un espacio limitado, será mucho más fácil que sean las formas de este grupo más variadas, porque sus necesidades son entonces más fáciles de satisfacer. Si todos deben vivir de un sólo é idéntico medio de existencia, no pueden existir si los medios de alimentación son diferentes. Es, pues, una ventaja, en la lucha por la existencia, que una especie posea la facultad de variar.

En los primeros años que siguieron á 1840, Darwin re-

dactó ya un artículo en que exponía su teoría, pero que dejó á un lado para llevar á cabo investigaciones más extensas. Hacia 1855 se puso á redactar el texto definitivo de su obra, que se publicó en 1859 bajo el título de *Origin of Species*. Luego siguió una larga serie de otros escritos, entre los cuales los más importantes desde el punto de vista filosófico y psicológico son: *Variations of Animals and Plants under Domestication* (1868), *Descent of Man* (1871) y *Expression of the Emotions in Men and Animals* (1872). El largo trabajo de Darwin, todo al servicio de la ciencia, solo acabó con su muerte, el 19 de Abril de 1882 (1). Tres años antes había escrito en su autobiografía: «Creo haber obrado bien consagrando mi vida á la ciencia. No tengo que arrepentirme de pecados cometidos, pero he lamentado siempre no haber hecho más bien inmediato á mi prójimo.»

b)—*Teoría y método.*

El resultado de la investigación de Darwin fué el triunfo del principio de las causas naturales y de esta afirmación: que la naturaleza no procede por saltos. Se demostraba una continuidad en un dominio en que se había creído hasta entonces en intervenciones y en manifestaciones sobrenaturales, y en que todos se habían detenido ante las diferencias originales, inexplicables; á lo sumo se había invocado una necesidad interna de evolución que llevaba de un grado á otro. Al explicar el origen de las especies por la lucha por la existencia, Darwin difundió además la luz sobre las condiciones, no solamente de la vida física, sino de la vida moral, lo cual, sin duda, no tenía menor valor que la solución del problema particular que se había planteado. Era una antigua idea inglesa

(1) He dado de Darwin una biografía y una característica algo más detallada en mi descripción popular: *Carlos Darwin*; Kjöbenhavn, 1889. (Traducción alemana, 1895.) Algunos capítulos de este opúsculo se encuentran en la presente obra. La fuente principal es *The Life and Letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter.* (*Edited by Francis Darwin*; Londres, 1887.)

que renovaba á su modo. Porque su «lucha por la vida» recuerda la «guerra de todos contra todos», de Hobbes. Los ingleses han tenido en todo tiempo el sentido de las condiciones de la vida y han sentido la necesidad de emplear la fuerza para hacerse dueño de ellas. Es lo que explica la mezcla original de empirismo y de idealismo que se considera muchas veces como una contradicción. Su sentido de las condiciones prácticas tales como son, no amengua, sin embargo, el valor que reconocen á las fuerzas internas, aunque no lo expresan bajo la forma mística ó especulativa en la cual incurren muchas veces los pensadores del continente.

La explicación que da Darwin del origen de las especies entra absolutamente en el espíritu del positivismo; era, pues, ilógico de parte de los discípulos de Comte reprobar la nueva hipótesis. La causa que invoca Darwin es una causa dada, *positiva*. Declara en una carta que no es una explicación científica decir que las especies están formadas de tal ó cual manera; es solamente una manera piadosa de decir que el mundo es como es. Y se ve por otras frases que, al declarar al fin de la obra sobre *El origen de las especies* que las primeras formas de vida han sido creadas, quería simplemente decir que no sabemos nada sobre la manera con que se forma la vida; posteriormente, lamentaba de un modo explícito haber empleado la palabra «creado» por respeto á la opinión pública.

La expresión «la lucha por la existencia», debe ser entendida simbólicamente. Significa que un sér depende de otro y de sus condiciones de existencia de tal manera que está interesado en ellas, no sólo el individuo, sino también su descendencia. La planta que crece en el suelo del desierto debe luchar por su vida, es decir, su conservación depende de la cantidad de humedad que le es necesaria para subsistir. Las relaciones con los demás séres vivientes tienen aún mayor importancia en el mundo orgánico que las relaciones con las condiciones físicas. Las mazorcas de maíz que están en un mismo tallo, «luchan» por proporcionarse espacio y nutrición; pero luchan igualmente con otras ramas que llevan frutos,

porque su multiplicación varía según que los pájaros prefieran los granos del maíz á los de otras plantas, de suerte que puedan ser sembrados en gran número. Mientras que la expresión «la lucha por la existencia» designa la adaptación del organismo al medio viviente ó inanimado, Darwin indica por la expresión de «selección natural» la otra fase de la relación, la manera con que las condiciones de existencia favorecen ciertas cualidades; «el principio según el cual se conserva cada variación, por insignificante que sea, que es útil al individuo». Siempre hay lucha en la naturaleza. Se trata siempre de ser ó de no ser. Todo sér subsiste en virtud de una victoria que ha logrado en una época cualquiera de su vida. Y la lucha por la existencia es á su vez una consecuencia del gran crecimiento de los séres organizados. Toda la economía de la naturaleza se nos hace incomprensible si olvidamos por un momento que cada especie particular trata de crecer de manera en extremo acentuada, y que hay siempre algún obstáculo para impedir la propagación, aunque no podamos siempre darnos cuenta de este obstáculo. Resulta necesariamente una selección de este choque de la propagación y del obstáculo. Los individuos que ofrecen variaciones útiles se conservan, los otros desaparecen; de esta manera la formación de las diversidades está favorecida, y, finalmente, se constituyen las especies que difieren por la esencia á los ojos de tantos hombres. Eso nos da una clave que nos permite comprender que puedan aparentarse formas heterogéneas: se desarrollan á partir de una forma fundamental común mientras que se produce una divergencia creciente de carácter. Lo que Wolff había demostrado relativamente á los diferentes órganos del mismo individuo, á saber: que se desarrollan á pesar de su desemejanza á partir de ciertos gérmenes simples, Darwin lo demostró relativamente á las diversas especies en el mundo orgánico, de una manera general.

El método de Darwin es un ejemplo interesante de investigación inductiva. El curso de su evolución de sabio ofrece con una nitidez poco ordinaria los tres estadios principales

que recorre una verdad fundada en la experiencia. El primer fundamento de su teoría estaba constituído, como hemos visto, por las observaciones hechas en el curso de su viaje. Estas hicieron nacer la idea, la hipótesis provisional y (después del estudio de la obra de Malthus) la explicación deductiva, fundada en la irresistible tendencia á la multiplicación en su relación con las condiciones de existencia. El tercer término de la serie de los trabajos fué la comprobación, la confirmación empírica. Se componía esencialmente de cuatro grupos de hechos. Desde largos años antes los cultivadores habían producido en Inglaterra nuevas razas por la «selección artificial». Observaban entre los diversos individuos las insignificantes variaciones convenientes á sus fines y formaron entonces nuevos tipos, teniendo cuidado de no dejar reproducir la especie más que por los individuos que ofrecían estas variaciones. Lo que aquí se hace consciente y metódicamente, se verifica inconsciente é irregularmente en la «selección natural». El segundo hecho que confirma la teoría, es el parentesco de especies desaparecidas con las que viven ahora. En tesis general, pueden considerarse como miembros de los grupos existentes ahora y concebirse como formas inferiores de éstos. El tercer hecho reside en la difusión geográfica de las especies, que se comprende más fácilmente cuando se admite qué formas y cualidades diferentes de séres semejantes resultan de la propagación de la raza en extensiones de naturaleza diferente. Si los séres más humildes están más esparcidos, eso se explica porque sus granos de semilla y sus huevos son pequeños y están acondicionados para ser dispersados á lo lejos por el agua y por las corrientes. Finalmente, la concordancia que pueden tener en el estado de feto las formas animales, que son divergentes en extremo una vez completamente desarrolladas, demuestra un parentesco lejano, y los órganos rudimentarios (que se encuentran especialmente en los adultos) no se comprenden igualmente si no se supone ese parentesco.

El carácter de Darwin se reflejó de una manera singular

en la dirección y en el método de sus investigaciones. Lo que le distinguía como sabio, era su espíritu abierto é ingenuo, para el cual nada era mediocre é insignificante. En todo sospechaba un encadenamiento. Para él la naturaleza no era un hacinamiento inanimado de objetos, á los cuales los historiadores de la naturaleza deben dar nombres y números; era una viviente realidad, en la cual la conservación y el crecimiento de un sér depende de la conservación y del crecimiento de los otros. El insecto y la flor, el pájaro y la planta, el suelo del campo y el gusano de tierra, la vida, la estructura y los ornamentos de los animales, sus amores y sus luchas, todo eso le aparecía íntimamente ligado, y pensaba que para separarlo había que hacer violencia á la naturaleza. Ha convertido en una verdad la frase: «historia natural.» Pero á la sensibilidad de un niño por la naturaleza, se aliaba en él la viril inteligencia, que le hacía concebir que en todo reinan leyes rígidas, determinadas, y que lo que hay más elevado en la naturaleza no está exento de estas leyes; precisamente manifiesta su superioridad en el hecho de desarrollarse en virtud de estas leyes. Decía muchas veces que no se puede ser un buen observador si no se puede especular. No le era posible percibir algo nuevo en la naturaleza sin formar en seguida una hipótesis para explicarse cómo se efectuaba eso. Pero, por otra parte, poseía una facultad notable de darse cuenta y de retener una objeción. Observaba la regla que llamaba él mismo la regla de oro: de notar cada hecho y cada idea que encontraba, y que parecían contradecir los resultados adquiridos por él. Así se hicieron muy pocas objeciones á sus maneras de ver que no hubiese notado él mismo y á las cuales no hubiera tratado de responder. En este sentido tenía el espíritu más crítico que muchos de sus partidarios; éstos declaraban á veces que concedía demasiada importancia á las objeciones que se podían hacer á su doctrina. Sabía perfectamente que su hipótesis no puede probarse directamente. Escribió sobre uno de sus críticos en una carta: «es uno de los raros espíritus que reconocen que la

modificación de las especies no puede probarse directamente, y que mi teoría se vendrá á tierra ó subsistirá, según que esté en condiciones de agrupar y de explicar los fenómenos. Es asombroso cuán pocos hay que la juzguen de esta manera; la única verdadera». Encontró su teoría en el «hilo inteligible» *(the intelligible thread)*, por medio del cual enlaza toda una serie de los hechos. Su doctrina no era para él un dogma, sino un medio de trabajo, una luz en la naturaleza, susceptible de producir más luz. No es la menor importancia de las hipótesis científicas que sean el punto de partida de investigaciones más extensas; indagamos si es posible enlazar *todas* nuestras experiencias de la manera con que hemos conseguido ligar *algunas;* aprendemos por experiencia cuáles son las cuestiones que debemos proponer á la naturaleza. A este respecto, la teoría de Darwin del origen de las especies por la selección natural ha sido coronada con un éxito brillante. Nos enseña que debemos indagar siempre en la ciencia de la naturaleza la importancia que tiene una propiedad, una facultad ó una forma en la lucha por la vida. Parte de esta idea: que nada puede existir ó desarrollarse que no tenga su significación determinada para el conjunto de la vida.

c)—*Los límites de la teoría.*

Darwin reconoce un límite de su investigación en la cuestión del origen primero de las diversidades individuales, entre las cuales se produce la selección natural lo mismo que la selección artificial. Una elección supone algo que puede ser escogido, diferencias y variaciones. Darwin considera como un hecho que tales variaciones se producen, y eso tanto más cuanto que muchas veces son más favorables las condiciones de la vida y mayor es el desenvolvimiento que posee una especie. Confiesa que «somos muy ignorantes en todo lo que atañe á las causas de la variabilidad en todos los puntos», y la formación de las variaciones originales le pareció durante algún tiempo tanto más enigmática cuanto que se inclinaba á atribuir una influencia directa muy débil á las circunstan-

cias exteriores. En una carta á Huxley, escrita poco tiempo después de la aparición del *Origen de las especies,* dice (25 de Noviembre de 1859): «Con una gran perspicacia habéis encontrado un punto que me ha puesto en un apuro extremo; si las circunstancias exteriores no producen (como creo) más que una débil acción directa, ¿qué es ¡miles de diablos! lo que determina cada variación particular?» (Véase ya la carta del 23 de Noviembre de 1856 á Hooker). Más tarde, sintióse inducido á atribuir á las condiciones vitales una influencia directa mayor sobre las variaciones. (Véase sus cartas del 4 de Mayo de 1869 á Carus, del 13 de Octubre de 1876 á Wagner, del 9 de Marzo de 1877 á Neumayr) En la obra sobre las *Variaciones de los animales y de las plantas en el estado de cultivo* (capítulo XXII-XXVI), Darwin discute la cuestión más detalladamente y acentúa, no sólo la acción directa de las condiciones vitales, sino el efecto que resulta del uso ó del no-ejercicio de los órganos y de las facultades. (Véase igualmente la *Descendencia del hombre,* capítulo IV.) Hay tantas más razones para considerar este punto estudiando á Darwin, cuanto que sus críticos han confundido muchas veces el origen primitivo de las variaciones con la selección natural de cualidades que se han producido por semejantes variaciones. «La selección natural, dice Darwin, por el contrario (*Variations of Animals and Plants,* II, p. 272; Londres, 1808), consiste en que los individuos mejor dotados quedan con vida, en circunstancias diferentes y complejas, pero no tiene nada que ver con la causa original de una modificación cualquiera de la estructura.» La hipótesis de Darwin versa principalmente sobre los efectos de la selección entre las variaciones, pero no sobre la formación de las variaciones. Naturalmente pensaba que éstas tenían también sus causas; pero su objeto principal no era encontrarlas. Toda hipótesis debe apoyarse en cierta base que no puede comprenderse en la prueba. Por eso no hay contradicción para Darwin en tomar las variaciones esencialmente solo como efectivamente dadas; y extraña es la objeción que se le ha hecho á veces: que se apoyaba

en el «azar». Sin duda Darwin se sirve algunas veces de la expresión «*chance variations*», por ejemplo, en la carta antes mencionada á Hooker; pero entiende por eso variaciones cuyas causas son desconocidas, y él mismo declara inexacta su expresión. Del mismo modo que considera el origen primero de las variaciones como enigmático en muchos respectos, Darwin declara que el origen de la vida es, en resumen, un enigma irresoluto.

Por el contrario, Darwin no encontraba razón para admitir que fuerzas completamente especiales hayan concurrido á formar la especie humana por medio de las formas inferiores. Desde el momento en que se hubo fortificado en él la convicción de que las especies se han constituído por un desenvolvimiento natural, vió claramente que la especie humana no podía ser una excepción á esta regla. En el *Origen de las especies*, se contentaba con indicar que la nueva teoría podría difundir igualmente la luz sobre el hombre y sobre su historia; no había lugar para el análisis especial de una especie particular de séres vivientes. Si Darwin renueva más tarde esta cuestión (en la obra sobre *La Descendencia del hombre*), fué en parte, como lo declara en una carta, porque se acusaba á sí mismo de no tener valor para publicar sus opiniones á este propósito. Aquí está aún más aislado que en la cuestión del origen de las especies. Hombres tales como los mismos Lyell y Wallace, que se adherían á su parecer, en lo demás se hacían sospechosos. Darwin no sentía personalmente conflicto entre su sentimiento y su ardor de investigación. El valor y la grandeza reales del hombre no quedaban disminuidos á sus ojos porque el hombre descendiese de las formas inferiores. A la concepción teológica y romántica que considera al hombre como un ángel caído, opuso la concepción realista del hombre concebido como un animal que se ha desarrollado y se ha convertido en un sér dotado de razón. Desde el punto de vista psíquico como desde el punto de vista físico, no quería reconocer otras diferencias que las de cantidad entre el hombre y el animal. Hay un

abismo mucho mayor, sostiene, entre las facultades intelectuales de uno de los vertebrados más inferiores (la lamprea, por ejemplo) y las de uno de los monos superiores que entre las dotes intelectuales del mono y las del hombre. Y demuestra qué dificultad hay en señalar un límite entre el simple instinto y la razón propiamente dicha. El único hecho de que los animales pueden hacerse más prudentes en virtud de los daños que sufren, demuestra que no hay derecho á negarles la razón. Lo mismo ocurre con el recuerdo, con el sentido estético y con los instintos simpáticos.

Se ha deducido algunas veces de la doctrina de Darwin, que debe verificarse, en realidad, una progresión ininterrumpida en perfección en todos los séres vivientes, y se ha encontrado entonces una gran objeción contra la doctrina en el hecho de que las formas orgánicas más humildes se conservan perpetuamente. Aquí también Darwin ha contestado por sí mismo la objeción. La selección natural no ocasiona necesariamente una progresión. ¿Qué ventaja lograría un gusano intestinal ó un gusano de tierra en adquirir órganos más perfectos de los que posee? Un órgano que no ofrece ventajas en la lucha por la vida, se mantiene en el mismo lugar é inmoviliza fuerzas sin utilidad. Allí donde las circunstancias excluyen una enérgica rivalidad por una razón cualquiera, se comprende perfectamente que una forma vital siga siendo como es durante un tiempo considerable. (*Origen de las especies*, cap. IV; compárese con el cap. X.) La selección natural puede hacer solamente á cada sér organizado tan perfecto como le es necesario para rivalizar con otros séres organizados ó «luchar por la existencia» y, según Darwin, es extraño que nos muestre tan pocos casos en que no se encuentra semejante perfección. Pero la perfección debe ser siempre apreciada con relación á las condiciones vitales. (*The natural selection of each species implies improvement in that spect* IN RELATION TO ITS CONDITIONS OF LIFE: **Carta á Lyell**, 25 de Octubre de 1859.) En eso consiste igualmente que la selección natural,

puede á veces producir regresiones á formas vitales más sencillas y más elementales, cuando el ambiente está simplificado por una razón ó por otra, de suerte que diferentes órganos, aun no perjudicándose, se han hecho supérfluos. No hay tendencia innata en los séres organizados; no hay tendencia necesaria á trepar por la escala de la organización. (*Variation*, etc., I, página 8.)

d)—*Consecuencias ético-religiosas.*

Abstracción hecha de las objeciones que señalan una contradicción supuesta ó una no-concordancia con la experiencia, se han hecho igualmente á la teoría de Darwin objeciones de orden ético-religioso, y no solamente han venido de los teólogos, porque un pensador, tan radical como Eugenio Dühring mismo, se ha escandalizado de esta teoría por razones éticas, y se ha declarado contra ella en los términos más violentos. Precisamente la idea de la lucha por la vida, parece incompatible á muchos espíritus con una concepción ética de la vida: ¿cómo conciliar con esta idea el amor de los hombres y la conciencia?

Por lo que atañe á la objeción ética, Darwin, muy lejos de desdeñarlo, ha discutido, en toda conciencia, el problema ético en su relación con su teoría. Como filósofo moralista, adoptó una tesis análoga á la que establecieron Shaftesbury y Hutcheson, y que Comte y Spencer desarrollaron en nuestro siglo, con la diferencia de que las ideas de Darwin sobre la historia de la naturaleza dan una base más amplia al conjunto de la concepción.

Darwin encuentra la diferencia más grande entre el hombre y el animal, en el hecho de que el hombre es el único sér que puede designarse seguramente como un sér moral. Pero de ahí no se sigue que el sentimiento moral no se haya desarrollado naturalmente, y no hay, igualmente, nada dentro que contradice la lucha por la vida ó la selección natural. Pero es menester recordar, continuamente, que las cualida-

des y las facultades que exige la selección natural no son solamente las que son útiles al individuo, sino también las que aprovechan á todo el grupo ó á la especie entera. Entre todos los animales que tienen más interés en vivir en comunidad, más fácilmente se sustraerán á los peligros los individuos á los cuales la sociedad de otro convenga más. Y como la duración de la especie depende de la conservación de la descendencia, la cual está muchas veces desprovista de recursos, es fácil de comprender que el amor de los parientes, para su descendencia, puede ser desarrollado por la selección natural La experiencia demuestra que ciertos animales se exponen, á veces, á peligros para salvar á otros animales. Una especie ó un grupo de animales ó de hombres, donde reinan una solidaridad recíproca y la necesidad de prestarse mutuamente auxilio, estaría, particularmente, bien instalada en la lucha por la vida, mejor que otros grupos en que cada uno se abandona á sí mismo y en que no se unen todas las fuerzas con la mira de un fin común. De esta manera pueden conservarse y desarrollarse, en virtud de la selección natural, en el individuo aislado, cualidades que aprovechan á la conservación de la sociedad, y no, en particular, á la del individuo solo. No solamente los sentimientos interesados, sino los sentimientos desinteresados, tienen su historia natural. Cualquiera que sea la distancia entre lo que se agita en los animales cuando dan pruebas de recíproco amor y de sacrificios, y la moralidad humana más elevada, hay, entre estos dos sentimientos, grados innumerables, y no hay derecho á considerar la evolución natural como interrumpida en un punto cualquiera. En el mismo mundo humano hay diferencias muy considerables desde el punto de vista moral. Hay estados y formas de vida humana, que están muy por debajo de lo que puede ofrecer la vida animal. Darwin declara que quisiera más descender del mono, que pone en peligro su vida por salvar á su guardián, que de un salvaje que siente placer en martirizar á su enemigo, que mata, sin remordimientos, á sus hijos, que trata á sus mujeres como esclavas,

que es él mismo un esclavo de la superstición más horrorosa (1).

El sentimiento moral supone, según Darwin, á más de la sociabilidad *(sociability)* y la simpatía *(sympathy)*, la facultad de recuerdo y de comparación. Cuando estas condiciones existen, se pueden tomar aparte acciones realizadas y juzgar después lo que exige el sentimiento en el grado más elevado (en el momento del recuerdo, sino en todos los instantes). Si la facultad de lenguaje está desarrollada, la alabanza y la censura recíprocas podrán obrar sobre los individuos aislados. Se formará una opinión pública. Además la costumbre durable y la práctica de trabajos hechos con la mira de los intereses comunes afirmarán y fortificarán los motivos y los instintos sociales. Acaso se producirá igualmente una herencia de las disposiciones en este sentido. Darwin encuentra su teoría moral comprobada empíricamente por el análisis de las cualidades que han sido reconocidas como virtudes en diferentes épocas y por distintos pueblos, y por el examen de la extensión diversa de los grupos de individuos cuyo estado de felicidad y de miseria ha estado en épocas diferentes en relación con el sentimiento moral. La teoría misma de la selección natural nos muestra así que todas las adaptaciones, todas las selecciones, todas las formas de la lucha por la vida no son aprobadas. De las formas inferiores de esta lucha vamos á las formas superiores, sobre todo en un estado en que puede producirse una apreciación de las formas de la competencia (2). Se ha dicho, no obstante, que el darwinismo es no solamente inmoral, sino una teoría materialista y atea.

---

(1) Es posible que esta manera de hablar sea debida al recuerdo de la escena muy conocida que se produjo, en 1860, entre Huxley y el Obispo de Oxford, en el Congreso Científico de Oxford (véase *Life and Letters*, II, p. 220 á 22., con la diferencia de que Huxley prefería el mono por antepasado, nó á un salvaje, sino al obispo de Oxford.

(2) Vid. mis observaciones sobre las relaciones del darwinismo y de la ética en el *Fundamento de la ética humana* (traducción alemana), págs. 18-20, y en los *Etiske Undersögelser*, páginas 17-23. (Copenhague, 1891.)

Darwin no ha emitido jamás su parecer sobre las relaciones del espíritu y de la materia. Persiste en creer que la vida psíquica de los hombres y de los animales está ligada á la actividad de los órganos materiales y que como tal puede estudiarse con arreglo á los métodos de la historia natural, lo mismo que otros fenómenos orgánicos. Por esta razón examina el desenvolvimiento de la vida psíquica á través de la lucha por la existencia, de los grados inferiores á los grados superiores, así como las leyes determinadas de este desarrollo. No hay ahí nada materialista; del mismo modo que declara que el origen de la vida es un problema irresoluto, hubiera seguramente declarado de igual manera que el origen la vida psíquica queda sin explicación; acaso estos dos problemas no formaban á su juicio más que uno solo. Darwin ha hecho interesantes investigaciones psicológicas especiales; además de sus estudios sobre el sentimiento moral, los ha hecho también sobre los sentimientos é instintos sexuales, sobre los instintos en general, sobre la expresión de las emociones, sobre el desenvolvimiento del niño en su primer año. Al través de su obra, muchas veces, cuando menos se sospecha (por ejemplo, en su opúsculo sobre la formación de la tierra de los campos por la actividad de los gusanos), se encuentran interesantes detalles psicológicos. La discusión de los principios de la psicología estaba, sin embargo, fuera de su campo.

Si por materialismo se entiende solamente la reducción de los fenómenos á leyes determinadas, naturales, que excluyan toda intervención sobrenatural, Darwin es de seguro materialista. Según él, las formas orgánicas no estaban en el estado absolutamente ideal en la mente del Creador para ser colocadas después en la realidad material; son los resultados de los procesos de un largo desenvolvimiento que parte de comienzos en extremo humildes, bajo la acción continua del medio ambiente. Darwin ha agrandado el dominio de las conexiones causales naturales; gracias á él se ha fomentado entre los naturalistas, y después en la gran masa del públi-

co, la costumbre de pensar *positivamente* y de prescindir de causas teológicas. En un principio, eso no ha creado nada nuevo en cierto sentido, porque hacía ya largo tiempo que el principio de las causas naturales había sido establecido; pero es raro en la historia de la ciencia que este principio reciba una comprobación tan prodigiosa como aquí. En estos últimos tiempos, muchos teólogos ingleses se han afiliado á la teoría de Darwin; salen del apuro explicando que trasladan el acto creador al comienzo de la vida, cuando la forma ó las formas primitivas nacieron, y la selección natural es entonces para ellos el medio empleado por la divinidad para la constitución de las especies particulares. Sin embargo, Darwin mismo no podía dar este rodeo. No menos que Stuart Mill, encontraba imposible conciliar los sufrimientos y las discordancias del mundo con la providencia reinante de un Sér Todopoderoso. No era pesimista; tenía la convicción de que la felicidad de este mundo sobrepuja á la desgracia, lo cual, seguramente, era para él muy difícil de probar. La selección natural, que ocasiona sufrimientos é infortunio, y produce el odio y la crueldad, no menos que el amor y la dulzura, no podía considerarse, á su juicio, como un medio al servicio de una providencia. ¿Ha sido creada la mosca vibrante con intención de devorar larvas vivientes, y el gato para jugar con el ratón? Ya en sus escritos (especialmente en la obra *Variation*, II, pág. 432) se expresaba en este sentido; pero lo hace más enérgicamente aún en sus cartas y en su autobiografía. No se cansaba de insistir sobre la comprobación del mal cuando se le invitaba á exponer su punto de vista religioso. A la vuelta de su gran viaje, creía aún en la revelación, y cuando publicó su gran obra sobre *El origen de las especies*, era aún deista. Poco á poco, sin escisión dolorosa, se modificaban, no obstante, sus ideas, y finalmente (en un pasaje de su autobiografía escrito en 1876) declara que es un *agnóstico*, es decir, un hombre que tiene conciencia de que nuestro conocimiento no puede resolver el problema. La expresión había sido empleada por primera vez (1859) por

Huxley, discípulo y amigo de Darwin. No podía hacerse á la idea de que, tal como es, el mundo sea la consecuencia de una intención *(design)* consciente; como tampoco podía hacerse á la idea de que era el producto del azar *(chance* ó *brute force)*. «La conclusión más segura, escribe á un joven que deseaba conocer su parecer, me parece ser esta: que toda la cuestión está fuera del dominio de la inteligencia humana. Pero el hombre puede cumplir con su deber.»

El agnosticismo significa, propiamente hablando, que lo que se nos presenta como un dilema no necesita serlo, porque aparte de las posibilidades: *design-chance*, que son las únicas para nosotros, podría haber aún otras. Darwin llega al mismo resultado que Kant en la *Crítica del juicio* (véase más atrás), cuando declaraba que la distinción del mecanismo y de la teleología entraba acaso en las oposiciones que debemos establecer en virtud de nuestro conocimiento, pero de las cuales no tenemos derecho á admitir que son válidas para la existencia misma.

2.—**Herbert Spencer.**

a)—*Biografía y características.*

El año que precedía á la aparición de la célebre obra de Darwin, Herbert Spencer esbozaba una exposición sistemática, que debía demostrar la importancia del concepto de evolución en los diferentes dominios. Sus estudios anteriores le habían determinado á ver en este concepto un concepto capital de nuestro conocimiento, y deseaba consagrar su vida al desenvolvimiento de esta concepción en detalle. Como no tenía fortuna, pidió subsidios al Gobierno para poder poner su plan en ejecución. Algunos hombres que conocían sus obras anteriores, espíritus tales como los filósofos Stuart Mill y Fraser (sucesor de Hamilton en Edimburgo), el historiador Grote, el fisiólogo Huxley, el botánico Hooker y el físico Tyndall le recomendaron de la manera más vehemente. La obra fué estimada en siete volúmenes, y más tarde en diez; en rea-

lidad, comprendió nueve volúmenes. Aunque no obtuvo subsidios del Gobierno, Spencer llevó á cabo, sin embargo, su proyecto con una gran perseverancia, á pesar de las fatigas físicas numerosas: la primera parte de la obra *(First principles)* comenzó á publicarse en el otoño de 1860, y la última parte (el fin de los *Principles of Ethics)* se publicó en la primavera de 1893. Las partes intermedias tratan de la biología, de la psicología y de la sociología. Será interesante ver cómo se ha formado y madurado el plan de esta obra considerable (1).

Herbert Spencer nació el 27 de Abril de 1820 en Derby. Su padre era un profesor eminente, que tenía la firme convicción de que no se podía adquirir un sano desarrollo intelectual, sino por la educación que uno se da á sí mismo. Así se esforzaba en hacer pensar y observar á sus discípulos por su propia iniciativa. Desde un principio Spencer demostró su afición á las ciencias naturales y á la historia. Era para él un gran placer seguir el desarrollo de los insectos; en la biblioteca de su padre tuvo conocimiento de libros que trataban de diferentes materias y sometía con sus hermanos á una discusión apasionada cuestiones científicas, políticas y religiosas. Sus parientes eran metodistas; pero el padre se sentía cada vez menos satisfecho de la organización clerical de esta secta y se adhirió á los cuákeros, sin abrazar, no obstante, sus doctrinas particulares; lo que le atraía era su «sis-

(1) Para dar la biografía de Spencer y seguir la marcha de su desenvolvimiento, me he servido, especialmente, á más de los pasajes contenidos en sus escritos (en particular, las interesantes discusiones intercaladas en *The classification of the Sciences, with reasons for dissenting from the Philosophy of M. Comte*, 3.ª edición, págs. 31, 34, 46), de una corta biografía, apoyándose en confidencias de Spencer y del profesor Youmans, en la revista americana *The Popular Science Monthly* (Marzo, 1876), así como del borrador de un discurso de Youmans, que se encuentra en la reseña de una fiesta dada en honor de Spencer, en el otoño de 1882 *(Herbert Spencer on the Americans and the Americans on Herbert Spencer*, págs. 68-76; New York, 1882.) La *Autobiografía* de Spencer se ha publicado después de estar acabada la presente obra.

tema no sacerdotal». Su hijo Heriberto iba, pues, los domingos al servicio de la mañana á los cuákeros con él y al servicio de la tarde á los metodistas con su madre. La consecuencia de esto fué que los versículos de la Biblia acabaron por hacérsele insoportables. Más tarde, Spencer fué á casa de un tío eclesiástico (de tendencia liberal), hombre eminente, que tomaba parte activa en la agitación que aspiraba á la abolición de las leyes sobre el trigo y había adquirido algunos títulos por haber organizado la beneficencia pública. La posición crítica adoptada por Spencer enfrente de todas las tentativas de alguna extensión llevadas á cabo para introducir el orden en la sociedad por la intervención de la autoridad gubernamental, y su gran fe en el libre desenvolvimiento fueron basadas y mantenidas por las ideas políticas y religiosas que profesó en su primera juventud. Querían que fuese profesor como su padre; pero durante cierto número de años trabajó en calidad de ingeniero civil. El estudio de las matemáticas y de los inventos mecánicos, sin hablar de la agitación política, ocupaban una gran parte de su tiempo. Los primeros trabajos notables salidos de su mano son algunos artículos sobre el verdadero dominio de la autoridad gubernamental y una disertación sobre la naturaleza de la simpatía, en que exponía una teoría análoga á la dada en su tiempo por Adam Smith. Antes de eso, había sido inducido ya por sus estudios de historia natural á adherirse á la teoría del desenvolvimiento natural de las especies. Ha declarado él mismo que el estudio de la geología de Lyell, que en las ediciones antiguas combatía la teoría de Lamarck, le había determinado precisamente á reconocer la exactitud de la teoría de la evolución natural. Eso influyó también sobre sus ideas religiosas, que se modificaron sin que se pueda referir el cambio decisivo á un momento determinado. En su primera obra considerable, la *Social Statics* (1850), concebía el desenvolvimiento social por analogía, con el desenvolvimiento orgánico; concepción que aún desempeña un gran papel en los escritos posteriores. La expansión perfecta de la vida es aquí para él una

idea divina que debe ser realizada, y de la cual se encuentran indicaciones y aproximaciones en la naturaleza. Spencer mismo ha declarado que ha sufrido en esta obra la influencia de Coleridge, y por él, de Schelling. Ha abandonado más tarde esta manera de ver teológica, y en su lugar se ha contentado con una demostración puramente concreta de la evolución bajo sus diversas formas. En esta época atribuye ya la mayor influencia sobre su teoría de la evolución «á la verdad que las investigaciones embriológicas de Harvey dejaron primero obscuramente entrever, que fué más tarde concebida más claramente por Wolff (el anatomismo) y que recibió de Baer su forma definida; la verdad de que *todo desarrollo orgánico es el cambio de un estado de homogeneidad á un estado de heterogeneidad.*» Esta verdad que se había manifestado aplicable á la evolución del organismo aislado, era, según Spencer, válida en todos los dominios en que hay evolución, y vió claramente al mismo tiempo que se realiza una evolución en todos los dominios.

En un pequeño artículo de 1852 sobre la hipótesis evolucionista, hace una analogía entre la teoría de la evolución y la de la creación, y después de haber reflexionado en las variaciones de los animales domésticos y de las plantas cultivadas, en la dificultad de discernir la especie de la variedad y en la analogía de diversas formas en el estado de embrión, llega á este resultado: que las especies han adquirido sus formas actuales por evolución bajo el influjo del ambiente. El conjunto de su concepción acabó de determinarse por la composición de sus *Principles of Psychology* (Primera edición, 1855). La importancia de esta obra consiste en que (aun teniendo por base la filosofía experimental), señala con el dedo la imposibilidad de explicar la conciencia individual por las experiencias del individuo aislado. Todo el empirismo anterior se había fiado en que no se trataba más que de descubrir las experiencias hechas por el individuo aislado, para comprender la vida de la conciencia. Era una convicción que, no solamente tenía importancia teórica, sino también práctica. Por-

que si la vida consciente del hombre no está determinada más que por la propia experiencia del individuo, se descubre la perspectiva de darle el carácter que se quiera por medio de una educación elaborada á este efecto y de una organización apropiada de las relaciones sociales. Stuart Mill y Comte fundaban sus esperanzas en el desenvolvimiento del género humano, en gran parte, en esta convicción, aunque contradiga de extraño modo la profunda inteligencia de la evolución histórica que poseían igualmente estos dos pensadores. Spencer adquirió entonces la convicción de que la evolución se realiza muy lentamente, tanto en el dominio moral como en el dominio material, pasando por una multitud de términos intermediarios y de estadios, ninguno de los cuales debe ser omitido. La acción incesante de las condiciones de existencia hace que la vida revista nuevas formas, particularmente las formas bajo las cuales aparece actualmente. Por eso no podemos explicar la vida consciente del individuo aislado por las experiencias que ha llevado á cabo él mismo; debemos remontarnos á la experiencia de la especie, y aquí no obran solamente las tradiciones; en la estructura más profunda del espíritu, en la manerá con que las ideas se asocian, y en la dirección con arreglo á la cual se desarrollan los sentimientos y los instintos; son activas ciertas tendencias hereditarias que no se comprenden si no se admite una acción ulterior de las experiencias realizadas por las generaciones anteriores. La herencia no había sido hasta entonces más que una curiosidad á la cual solo se atribuía importancia en ejemplos muy notables completamente aislados; pero ahora hay que considerarla como un factor que obra continuamente en las formas más elevadas de la vida. Este engrandecimiento del horizonte en el dominio psicológico llevó á Spencer á indagar las leyes generales de la evolución y á examinar al mismo tiempo si estas leyes no podían derivar precisamente de las leyes fundamentales de nuestro conocimiento. Así estaba dada la idea de una filosofía de la evolución. El primer bosquejo de ésta apareció en un artículo: *Progress, its Law and Cause*

(1857); Spencer sostenía aquí la idea de que toda evolución es un tránsito de lo homogéneo á lo heterogéneo, y trataba de derivarla de la ley de la conservación de la energía. En la primera edición de los *First Principles* (Primeros Principios), no exponía más que esta sola forma de la ley de la evolución; más tarde la completó por otras dos: evolución en cuanto integración de las partes y evolución en cuanto tránsito de un estado indeterminado á un estado determinado. Desde entonces la edición de su gran obra avanzó rápidamente. Además de los trabajos preparatorios citados, se encontraban muchos otros. En una serie de artículos que fueron publicados en diferentes revistas, Spencer había tratado ya antes de la composición de su gran obra diversos asuntos referentes á la filosofía, á las ciencias naturales, á la sociología, á la estética y á la ética. Sus obras sistemáticas no son más que desenvolvimientos ulteriores prolijos (á veces demasiado prolijos) de lo que está depositado en estos artículos cortos, claros, muchas veces magistrales por la forma como por el fondo; se publicaron reunidos en tres volúmenes de *Essays* y constituyen acaso en la obra de Spencer la parte que posee más vitalidad.

Al redactar la primera edición de su *Psicología*, á consecuencia del sobrecargo intelectual adquirió una nerviosidad de la cual jamás se curó por completo. Fué atacado de insomnio crónico. El mal se apoderó de él de tal manera, que estuvo á punto de verse obligado á renunciar á todo trabajo. En los últimos años (desde 1890), no solamente ha podido, á pesar de su avanzada edad, dar fin á su obra, sino que ha tomado una parte viva y enérgica en las discusiones recientes en el dominio del evolucionismo biológico provocadas por la hipótesis de Weissmann. Spencer murió el 8 de Diciembre de 1903.

Para juzgar la teoría de Spencer, la cuestión decisiva es preguntarse si ha conseguido realizar la conciliación que se proponía de ideas hasta entonces debatidas por medio de la extensión que da al empirismo y al positivismo el

concepto de evolución. Pero aun cuando no lo hubiera conseguido (porque se plantearían problemas antiguos bajo una forma nueva después de haber sufrido el fuego purificador de la filosofía de la evolución), eso no quita nada de su valor al engrandecimiento que ha llevado á cabo en el horizonte psicológico y á la prueba suscitada por él de que el concepto de evolución es el concepto principal de toda investigación especial. Para juzgar su obra, hay que reflexionar que su idea nueva propiamente dicha consistía en este engrandecimiento y en esta prueba, y no en el establecimiento de una teoría cualquiera del conocimiento ó de la psicología. Por lo demás, es inevitable que al componer una obra que se extiende más allá de treinta años, esté uno sujeto á desigualdades é inconsecuencias que aparecen en la redacción, sobre todo si el autor modifica sus ideas sobre ciertos puntos antes de haber terminado la obra.

Las obras de Spencer rara vez nos dan ocasión de conocer su vida interior. La impresión que se recibe es que no tenía una naturaleza tan subjetiva como Mill y como Comte, á pesar de todo su positivismo. Esta impresión está confirmada por su autobiografía publicada en 1904. Nos muestra al enérgico autodidacto, al pensador que aspira á abarcar y á dominar un rico material de pensamientos. Revela el júbilo profundo que sentía en vivir en la libre naturaleza y en gozar de la música; pero la continuidad del desenvolvimiento no se rompe por una crisis decisiva. Se admira la perseverancia con la cual ha llevado á cabo la obra de su vida, á pesar de la enfermedad y á pesar de una situación material desfavorable. Pero no descubrimos un alma profundamente conmovida. Se encuentran, sin embargo, en medio de sus amplias inducciones y de sus amplias deducciones, entre sus fórmulas de evolución y sus aprobaciones, las expresiones de un vehemente sentimiento y de un entusiasmo tranquilo. No siente, como Mill, la necesidad de obrar inmediatamente sobre los hombres. La teoría de la evolución le hizo ver la áspera lucha que todo sér viviente debe sufrir, y las dificultades con

que tiene que luchar en particular la vida moral y social del hombre. Le enseñó que las formas de ideal, que la generación anterior creía aún poder realizar en un porvenir muy próximo, suponen una larga serie de grados intermediarios que deben ser recorridos, y que estas formas de ideal son por esta razón el término de la marcha del género humano; término situado en un futuro remoto, que se aleja cada vez más. Por eso la resignación es de tal importancia para la concepción de la vida que se basa en su doctrina. No es que haya creído qne la actualidad debiese absolutamente eclipsarse ante el porvenir lejano ó que debiera sacrificársele. Pero no solamente quiere que el presente sea comprendido en sus vínculos con el pasado del cual ha salido; desea también que se tenga en cuenta lo que constituye la transición en un estado de desenvolvimiento más completo. El mismo Spencer es seguramente de aquellos de los cuales hace mención en las palabras finales de su gran obra *(Principles of Ethics*, II, pág. 433): la ambición suprema del hombre de bien consistirá en tener una parte (en extremo modesta y oculta) en el desenvolvimiento de lo que el hombre lleva á cabo *(the making of man)*. La experiencia puede demostrarnos que el goce puede originarse de la persecución de fines absolutamente altruistas; y en el curso del tiempo habrá cada vez más hombres para quienes un fin altruista represente el desenvolvimiento más completo de la humanidad. Si desde las alturas del pensamiento distinguen la forma lejana de la vida de la especie, del cual no disfrutarán jamás ellos mismos y que será solamente el estipendio de un porvenir remoto, sentirán un júbilo apacible en pensar que contribuyen á su realización.

Un año después que Spencer hubo concebido la idea de su filosofía de la evolución se publicó el libro de Darwin sobre el origen de las especies, que daba á la teoría de la evolución una base más sólida y completamente nueva. En el prefacio, Darwin nombra á Spencer entre sus precursores, y más tarde (en una carta á Rai Lankester, 15 de Marzo de

1870) lo designa como «el mayor filósofo actual de Inglaterra.» El conjunto de la teoría de Darwin convenía á maravilla al sistema de Spencer, con la diferencia de que Spencer, aun reconociendo la importancia de la selección natural, atribuía al desenvolvimiento directo resultante del uso de las facultades bajo el influjo del ambiente una importancia mayor de la que Darwin le daba en sus primeros años. No es poco interesante que Stuart Mill, que al principio adoptó una aptitud equívoca enfrente de la psicología evolucionista de Spencer, se declaró más tarde convencido de que no solo en el individuo, sino también en la raza, se verifica una evolución moral por medio de aptitudes hereditarias. Expresó este cambio de opinión un año antes de su muerte en una carta al fisiólogo Carpenter (reproducida en la *Mental Physiology* de este último, pág. 486).

b)—*Religión y ciencia.*

Spencer comienza su exposición sistemática (*System of Synthetic Philosophy)* por una serie de capítulos sobre lo incognoscible (1). Estos capítulos encierran una teoría de los límites del conocimiento, así como una teoría de las relaciones de la religión y de la ciencia. Debe demostrar qué valor hay que atribuir á la concepción científica del mundo, que las demás partes del sistema tratan de construir. El modo de exposición tiene aquí algo mal apropiado que Spencer no ha visto. Ni la teoría del conocimiento, ni la filosofía de la religión, pueden adquirir una claridad completa, si no se apoyan en la psicología; pero la psicología no aparece en el sistema hasta mucho más lejos. La marcha de las ideas de esta primera parte es la siguiente: la religión y la ciencia se oponen en la época moderna. Eso proviene de que la religión quiere resolver problemas que solo la ciencia puede llevar á su

(1) Con este capítulo de los *First Principles*, compárese, en particular, *Principles of Sociology;* parte VI *(Ecclesiastical Institution);* cap. XVI *(Religious Retrospect and Prospect).*

término, y de que la ciencia quiere penetrar en los dominios en que solo la religión está como en terreno propio. Hasta ahora, cada religión ha intentado dar una explicación teórica de la existencia, presentándose como una revelación del enigma del universo. Por diferentes que sean las religiones, concuerdan en sus aspiraciones á ser la revelación de una cosa que sin ella nos sería desconocida. La diferencia entre las religiones superiores y las religiones interiores, consiste en que las inferiores (el fetiquismo y también el politeismo) se imaginan que es muy fácil formarse una idea de la fuerza que obra en el mundo. Especialmente la creencia en los espíritus de los antepasados es la que forma la base de la teología primitiva. Se presiente que, en su fondo más íntimo, el mundo es un enigma; pero este presentimiento es muy débil, y se considera el enigma como muy fácil de resolver. Las religiones superiores conceden cada vez más importancia al misterio, y eso llega, finalmente, á tanto que cada imagen, cada pensamiento, es insuficiente para expresar el fondo de toda cosa, y que se considera como una blasfemia imaginar que la divinidad en sí misma es tal, como podemos solamente y únicamente representárnosla. La evolución religiosa se verificará cuando se reconozca que el misterio es mayor de lo que las religiones habían creído hasta ahora. Las religiones creían en un misterio relativo, en un misterio que se podía revelar. Pero el misterio es absoluto si ninguna imagen y ningún pensamiento bastan. Las contradicciones á las cuales nos llevan constantemente consisten en que se cree en una causa absoluta. Pero créase que el mundo se ha producido á sí mismo ó créase que ha sido producido por una causa exterior, se llega siempre á esta contradicción: que algo pudiera ser la causa de sí mismo; en el primer caso, el mundo sería la causa de sí mismo; en el segundo caso, el sér que hubiera producido el mundo se habría creado á sí mismo. Las contradicciones más incomprensibles de las ideas religiosas (entre la omnipotencia por una parte y la bondad y la justicia por otra, entre la justicia y la gracia, etc.) no son,

como ya ha demostrado Mansel, más que consecuencias particulares de esta contra licción primordial.

Pero ocurre, continúa Spencer, con los conceptos científicos fundamentales, lo que con las tentativas religiosas llevadas á cabo para expresar la naturaleza más íntima del universo. Conceptos tales como el tiempo y el espacio, el movimiento y la fuerza, la conciencia y la personalidad, son evidentes, y pueden emplearse mientras nos mantenemos en el mundo limitado y relativo de la experiencia. Pero conducen á contradicciones si queremos expresar la naturaleza de un sér absoluto. Nuestro conocimiento científico se mueve (tanto para el mundo exterior como para el mundo interior) en medio de una variedad de modificaciones continuas, sin que podamos distinguir el principio ni el fin, la causa primera ni el fin último. Además, como Hamilton y Mansel han demostrado ya, se desprende precisamente de la naturaleza de nuestro conocimiento que solamente podemos percibir lo que es finito y limitado. Todo conocimiento supone una diferencia; pero lo absoluto no puede distinguirse de otra cosa, supuesto que no puede haber nada fuera de él. Spencer agrega que todo conocimiento supone igualmente la percepción de una analogía; la reducción de la cosa á conocer á un objeto que presenta afinidades con ella; pero lo absoluto no puede tener afinidad con ninguna otra cosa, supuesto que no hay nada fuera de él.

Spencer no puede dar razón, sin embargo, á Hamilton y á Mansel en este punto preciso: que lo absoluto es un concepto puramente negativo. El conocimiento debe admitir que hay otra cosa y más de lo que ella puede abarcar. Su actividad consiste en discernir, en percibir la analogía, en determinar y en limitar; pero debe haber algo indeterminado é indefinido, algo que existe y que puede subsistir independientemente de la forma determinada que toma en nuestra conciencia. Lo que constituye así el fundamento constante, indeterminado á nuestro juicio, del contenido de nuestro conocimiento, nos lo representamos por analogía con lo que

sentimos como nuestra propia *fuerza* por medio del esfuerzo de los músculos. A una fuerza debemos que algo pueda en general ser el objeto de nuestra conciencia. Esta fuerza no produce solamente las modificaciones particulares que distinguimos y percibimos; es también la base de lo que permanece constante bajo todos los cambios. No podríamos formarnos un concepto de esta fuerza; no podemos más que aproximarnos figurándonos poco á poco suprimir los límites con los cuales la fuerza incognoscible se presenta en cada caso particular de nuestra conciencia. Es, pues, la sensación primitiva de fuerza la que, en último resultado, da su contenido á nuestro conocimiento, tanto en las modificaciones variables como en lo que permanece constante, mientras que éstas se producen *(something constant under all modes)*.

La religión y la ciencia acabarán por poder llegar ambas á la común convicción de que la esencia más profunda del universo nos es desconocida é incomprensible, pero que podemos adquirir un conocimiento científico de la manera con que esta esencia se manifiesta en el mundo de la experiencia. Nuestra conciencia del mundo observada bajo un aspecto es religión; observada bajo el otro aspecto, es ciencia. El conflicto cesará cuando el límite del conocimiento sea fijado como debe serlo; entonces la religión no tratará de introducir nada evidente en su dominio y la ciencia no aspirará á apropiarse nada que sea incognoscible. No puede haber conflicto entre nuestras facultades intelectuales y nuestras facultades morales: por eso nuestro deber no puede ser creer en algo que encierre una contradicción. No puede ser nuestro deber, como quería Mansel, pensar en Dios á la vez personal é infinito, si la personalidad y el infinito se excluyen recíprocamente. Nuestro deber puede ser solamente someternos á los límites de nuestro conocimiento y reconocer el misterio realmente existente. Si el concepto de personalidad no puede servir para expresar lo absoluto, eso no consiste en que sea un concepto demasiado elevado, sino precisamente en que sea un

concepto demasiado restringido. No podemos dar lecciones de psicología divina, y el conflicto de la religión y de la ciencia durará mientras que los partidarios le la religión se atribuyan un conocimiento confidencial de lo que es un misterio eterno, y establezcan por esta razón conceptos que se prestan á la crítica.

Spencer tiene perfecta conciencia de que la tentativa que ha llevado á cabo para encontrar un término medio entre la religión y la ciencia chocaría con una resistencia. Los hombres tienen necesidad de ideas vivientes y concretas; deben representarse la esencia que existe en el fondo de todas las cosas como un sér próximo á ellos mismos; y si esta necesidad puede llegar á expresarse por medio de su fe, esta fe puede ejercer un influjo sobre sus acciones. Mientras no se desarrolle una *moralidad orgánica,* que haga obrar al hombre con arreglo á la ética por necesidad interior, será de gran importancia que la influencia de las opiniones religiosas no se pierda. Toda creencia está en cierta relación con el grado de progreso en que se encuentra el hombre; por eso la condenación precipitada de la creencia religiosa hará resaltar más las imperfecciones de nuestra naturaleza, lo cual no sucedió mientras reinaba la vieja fe. En todo caso no podría realizarse sin dolores una revolución tan radical. Quien encuentra en su impaciencia que el estado de transición dura mucho tiempo, debe comprender que en toda religión, aunque fuese la más inferior, hay «un alma de verdad»: que aun las religiones más inferiores proporcionan á sus adeptos algo que éstos no pueden lograr de ninguna otra manera; que todas las formas de creencias son los términos de un largo proceso de evolución que no está próximo á acabar. Si reflexiona en todo eso, se resignará más fácilmente á los argumentos sofísticos, por los cuales se defienden las opiniones tradicionales, á las lisonjas indignas con las cuales cada cual adora á su dios, á la arrogancia de la ignorancia, que excede con mucho á la arrogancia de la ciencia, á la condenación de actos que parten de una simpatía desinteresada y del amor sincero del bien.

Una dificultad implicada por esta teoría de las relaciones de la religión y de las ciencias, y que Spencer no aborda, consiste en que establece una distinción demasiado superficial entre lo absoluto y lo relativo (1). Lo absoluto mismo se hace relativo en esta relación de contraste. La oposición entre lo absoluto y lo relativo no puede ser tan superficial, según la propia concepción de Spencer; se ve por su declaración que no se puede obtener el concepto definitivo de lo absoluto sino suprimiendo *todos* los límites y *todas* las relaciones: una supresión de este género es un proceso infinito, y en realidad no podemos oponer lo absoluto y lo relativo como dos conceptos *acabados*. Además, cuando Spencer declara en ciertos pasajes que lo absoluto, que para él era lo mismo que lo incognoscible, obra á través de todos los fenómenos, exteriores como interiores (por ejemplo, en los *First Principles*, § § 34, 46 y 93), da á entender que su esencia debe manifestarse en las formas y en las leyes bajo las cuales aparecen los fenómenos; no puede, en efecto, ser absolutamente incognoscible, y por eso yerra Spencer al declarar absolutamente ilegítimo el gran concepto de la experiencia, el concepto de evolución, por respeto á lo absoluto. Sería una contradicción que las leyes y las formas generales ofrecidas por la experiencia careciesen en absoluto de significación para lo que está situado por encima ó más allá de la experiencia. No se puede presentar la prueba de que la evolución no atañe más que á la envoltura y de ningún modo al fondo del universo. Aquí subsiste un dualismo en Spencer.

c)—*La filosofía en cuanto conocimiento unificado.*

El problema de las relaciones de la religión y de las ciencias no se plantea solamente cada vez que una ciencia especial incorpora á su dominio un nuevo fenómeno, sino también cada vez que se efectúan tentativas para agrupar en un

(1) Ya he hecho esta objeción en mi obra: *Introducción á la filosofía inglesa contemporánea* (cuyo original se publicó en danés en 1874) pág. 158 y sigts.; 170, 188 y siguientes.

conjunto de verdades universales las diferentes verdades encontradas por las ciencias especiales. Según Spencer, el objeto de la filosofía es llevar más adelante la tarea que incumbe á las ciencias especiales, cada una en su dominio, y que consiste en demostrar la unidad en la diversidad de los fenómenos; es, pues, indagar las leyes que son comunes á todos nuestros diversos campos de experiencias. Se trata de encontrar una verdad suprema de donde se puedan derivar principios mecánicos, principios físicos, principios fisiológicos y leyes sociales. Entonces habremos fundado una filosofía en cuanto conocimiento completamente unificado (*completely unified Knowledge*).

La filosofía comienza por admitir provisionalmente la legitimidad de principios sobre los cuales se apoya todo pensamiento. Esta hipótesis provisional está más tarde justificada por el hecho de que las consecuencias que se pueden sacar de ella concuerdan con la experiencia. La legitimidad de una hipótesis no puede probarse más que por su concordancia con las otras hipótesis. La verdad no puede consistir, para nosotros, más que en la armonía perfecta de nuestras ideas (*representations of things*) con nuestras percepciones (*presentations of things*). Si nuestras previsiones no concuerdan con nuestras percepciones, la hipótesis de que hemos partido es ilegítima. Al demostrar completamente la legitimidad de una hipótesis, por medio de su concordancia con todas las demás hipótesis, nos vemos forzados á fundir todo nuestro conocimiento en una unidad, en la cual consiste la filosofía. Pero en eso late igualmente la idea de que toda demostración de la legitimidad de hipótesis particulares supone la legitimidad de la actividad por medio de la cual encontramos que las cosas son semejantes ó diferentes. Esta actividad de pensamiento existe en el fondo de todo conocimiento, tanto en el fondo de la percepción como del razonamiento, á cualquiera que se refiera. Toda prueba supone este acto primordial (*primordial act*); por eso no se puede refutar la legitimidad de este último; una refutación es en este caso

también una prueba. Pensamos siempre por relaciones. Después de la relación de semejanza y de diferencia, sigue, en importancia, la relación de sucesión y de coexistencia. La relación de coexistencia se deriva de la relación de sucesión: nos representamos como siendo simultáneos fenómenos diferentes, que podrían lo mismo ser representados en otro orden de sucesión cualquiera. Conocemos ya la experiencia fundamental que existe en el fondo de toda percepción de semejanza ó de diferencia, de sucesión ó de coexistencia; es la sensación de fuerza: la sensación de algo que opone una resistencia ó produce una modificación y que nos representamos por analogía con nuestra propia sensación de esfuerzo. La materia y el movimiento no son más que manifestaciones de la fuerza, y el tiempo y el espacio son formas de las manifestaciones de la fuerza. En el dominio de la experiencia interna, como en el de la experiencia externa, el concepto de fuerza es el último concepto al cual nos remontamos. Con razón distinguimos el *yo* y el *no-yo;* pero ambos no son más que modos diferentes de manifestarse el concepto de fuerza. El concepto y el fondo de nuestro pensamiento son especies diferentes de fuerza.

El concepto de fuerza es, pues, de orden simbólico. Es el último símbolo (*the ultimate symbol*). Hace remontarse á nuestra experiencia subjetiva, por cuya analogía concebimos todo lo demás. Spencer recuerda aquí el idealismo metafísico, que utiliza esta analogía para resolver el problema de la existencia. Confiesa que si fuésemos libres para escoger entre reducir los elementos espirituales á los elementos materiales ó los elementos materiales á los elementos espirituales, debiéramos tomar la segunda alternativa. Es absurdo reducir lo conocido á lo desconocido; no obtendríamos una hipótesis inteligible más que reduciendo lo desconocido á lo conocido y considerando, por consiguiente, los elementos objetivos materiales como si fuesen en su esencia de la misma naturaleza que los elementos subjetivos de nuestra conciencia. Pero Spencer tiene por imposible semejante reducción, supuesto que no pode-

mos menos de explicar los elementos espirituales por medio de formas y de relaciones tomadas de la naturaleza exterior. No obtenemos una intuición clara de la naturaleza de la conciencia más que empleando imágenes sacadas del mundo material. Debemos, pues, atenernos á la diferencia entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos materiales, y contentarnos con demostrar que las dos especies de manifestaciones de la fuerza están sometidas á las mismas leyes experimentales.

El postulado fundamental de toda ciencia, según Spencer, es que no se produce ni se pierde fuerza en el mundo. Todo pensamiento consiste en que algo se pone en relación con otra cosa. Ahora bien; si se perdiese fuerza ó si la fuerza naciese de la nada (lo cual se traduciría en la experiencia exterior por un aniquilamiento, ó por una formación de materia, ó por una interrupción ó un comienzo de movimiento) obtendríamos una relación de algo con una nada ó de una nada con algo; una relación cuyo término hubiera desaparecido de la conciencia ó no se hubiera formado en ella sería una contradicción. La fuerza que de esta manera debe considerarse como persistente siempre, no es una forma relativa y fenomenal de la fuerza; es la fuerza absoluta que se hace sentir en toda cosa, y así llegamos de nuevo á esta idea; que en el fondo de todos los fenómenos empíricos, debe haber algo absoluto; es decir, llegamos á la idea común á la religión y á la ciencia. Incumbe á la ciencia experimental demostrar las transiciones particulares que se producen entre las diferentes formas de la fuerza. Pero el mismo principio de la conservación de la energía no puede probarse por la vía experimental, porque resulta, reflexionando atentamente, que toda experiencia supone su legitimidad. Cuando pesamos y medimos, este acto supone que la unidad de que se parte permanece invariable durante esta acción. Si la fuerza por la cual el peso es atraído hacia la tierra se modifica durante la experiencia de química que debe determinar el peso del átomo, la conclusión sacada de la experiencia es ilegítima. Por eso la conservación de la energía es un principio ó un postu-

lado sobre el cual se funda todo estudio del mundo real.

Spencer consideraba, pues, como Spinosa, Kant y William Hamilton, el principio de la conservación de la energía como coincidente con el principio de causalidad. Vamos á ver, por otra parte, que muchos de los sabios que han establecido el principio de la conservación de la energía sobre una base experimental han partido de esta idea; que es en realidad un principio racional, de suerte que se trata de demostrar cómo se manifiesta en la experiencia. Por ejemplo, así lo hicieron Roberto Mayer, Joule y Colding. Pero aquí hay que distinguir. Podría, en efecto, reinar en la naturaleza un sistema de leyes, aun cuando se produjese y se perdiese fuerza, con tal de que esta formación y esta pérdida estuviesen ligadas á condiciones determinadas. Podría pensarse que si la condición A existiese, B se produciría siempre, aunque B debiera expresarse desde el punto de vista cuantitativo $= A + X$, y se podría pensar que si la condición C se produjese, D se seguiría siempre, aunque $D = C \div y$. En este caso, el principio de causalidad sería válido, sin que fuese válido el principio de conservación de la energía. Esto demuestra que este último principio es de naturaleza más particular que el principio de causalidad, si éste no expresa más que una regla para la producción de los fenómenos. La regularidad de la naturaleza no desaparecería completamente porque la ley de la conservación de la energía no fuese válida. Otra cosa es desear averiguar con la mayor certeza posible que, de igual modo que la conclusión lógica no encierra nada más de lo que contenían ya las premisas, así también en el efecto real no se encuentra nada más de lo que contenía ya la causa; se hace así concordar el principio de causalidad lo mejor posible con el principio de identidad; pero aun sin esta analogía perfecta con el principio de identidad, la relación causal sería válida. Por eso la deducción de Spencer es insuficiente, aun cuando tenga razón al decir que toda tentativa hecha para probar la conservación de la energía por

el método experimental supone en cierto sentido la legitimidad de este principio.

Del principio de la conservación de la energía, Spencer deduce que el movimiento va en el sentido de la mayor atracción ó de la menor resistencia; que todo movimiento es rítmico; y que todos los fenómenos sufren una evolución y una disolución. De esta manera pasa de la consideración de la filosofía como conocimiento unificado á la consideración de la filosofía como teoría de la evolución. Pero antes de seguirle en esta manera de ver, vamos á preguntarnos qué consecuencias saca Spencer de la ley de la conservación de la energía relativamente á las relaciones entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos materiales. No entraba en el proyecto de Spencer discutir especialmente este problema, y se encuentra en sus escritos tales como han llegado á nosotros cierta vacilación tocante á este punto; irresolución que se explica por el cambio que Spencer ha introducido en su concepción en el intervalo que transcurrió entre las diferentes ediciones de sus obras, sin que esta modificación haya sido cuidadosamente consignada en todos los puntos de las ediciones nuevas. De ahí las declaraciones contradictorias que se encuentran en él (1). Al principio (en la primera edición de los *Principles of Psychology* y de los *First Principles*), concebía las relaciones del alma y de la materia por analogía con las relaciones de las diferentes fuerzas de la naturaleza, y creía en un tránsito de lo material á lo espiritual, como del movimiento al calor. La formación de las sensaciones se explica así por la ley de la conservación de la energía. Si se quisiera descubrir materialismo en esta intención (lo que hicieron también algunos críticos), Spencer da á entender que para él la materia y el movimiento no son en suma más que expresiones simbólicas de la fuerza incognoscible que se hace sentir en todas las cosas.

(1) En 1876, he señalado á Spencer estas contradicciones en una carta particular, y, en su respuesta, las explicó de la manera indicada, haciendo notar que hasta entonces habían escapado á su atención.

Más tarde notó, sin embargo, que la aparición de los fenómenos de conciencia no puede deducirse del principio de la conservación de la energía. Especialmente, la formación de la sensación por el movimiento como equivalente de esta última, es incompatible con la teoría de la continuidad del movimiento. Por eso en las ediciones siguientes, Spencer concibió las relaciones de lo psíquico y de lo material conforme á la hipótesis de la identidad, diciendo que son dos formas fenomenales, recíprocamente irreductibles, de la fuerza incognoscible. En lo que concierne á la teoría de la evolución, que para Spencer es lo principal, poco importa á qué hipótesis se adhiera uno. Ya se admitan, en efecto, relaciones de acción recíproca ó de identidad entre el mundo psíquico y el mundo material, la evolución puede presentar los mismos caracteres fundamentales en los dos dominios, y ese es precisamente el hecho decisivo para la filosofía de la evolución. Sin duda alguna, el desenvolvimiento psíquico, según la hipótesis de la identidad, no puede explicarse por deducción de la conservación de la fuerza psíquica; pero el proceso material correspondiente á la vida psíquica puede explicarse, sin embargo, de esta manera (1). Cuando Spencer explica en su teoría de la evolución toda evolución por las leyes de la materia y del movimiento, y no obstante, para explicar las formas de la

(1) Vid. *First Principles*, 3.ª edición, pág. 318 y siguientes: «Aunque el desenvolvimiento de los diferentes productos de la actividad humana se efectúe de tal suerte que no se puede decir que se dan ejemplos inmediatos de una acumulación de la materia y de una división del movimiento (que Spencer admite en todo desenvolvimiento, al perder las partes del todo que se forma su movimiento independiente), son, sin embargo, ejemplos indirectos.» Página 391: «Los fenómenos, que son subjetivamente concebidos como modificaciones de la conciencia, son objetivamente concebidos como procesos nerviosos, que ahora son interpretados por la ciencia como procesos mecánicos.» *Principles of Psychology*, 2.ª edición, I, pág. 508: «Aunque el desenvolvimiento del espíritu no pueda explicarse más que por una serie de deducciones de la conservación de la energía, sería posible, no obstante, que su correlación (*its obverse*), el desenvolvimiento de las modificaciones físicas de un órgano físico, pudiera explicarse de esta manera.»

evolución ha recurrido á ejemplos sacados tanto de la psicología y de la sociología como de la astronomía y de la fisiología, eso se justifica por el hecho de que los fenómenos psíquicos, de cualquier hipótesis que se parta, se consideran como ligados por un sistema de leyes á los fenómenos materiales.

d)—*La filosofía en cuanto teoría de la evolución.*

El conocimiento de la unidad buscada por la filosofía se adquiere, según Spencer, no solamente demostrando que toda investigación se funda en un postulado común, sino también demostrando una ley que es común á todos los fenómenos presentados por la experiencia. Spencer sistematiza el positivismo, ya reduciendo todo conocimiento positivo (conocimiento de hechos) á un postulado común, ya estableciendo una ley común ó una forma común á todos los hechos positivos, á todos los fenómenos. Cada fenómeno tiene su historia: aparece ante nosotros y desaparece. Toda ciencia particular describe la historia de sus fenómenos: trata entonces de indagar si estos diferentes procesos históricos no presentan rasgos comunes que permitan establecer *una ley general de la evolución.* Resulta que todo desenvolvimiento presenta más ó menos distintamente tres caracteres distintos que nos dan en común el concepto completo de evolución. Como hemos notado ya, Spencer no había establecido al principio más que un sólo carácter distintivo de la evolución: el tránsito de lo homogéneo á lo heterogéneo. Vió más tarde que hay formas muy sencillas de evolución en que este rasgo es absolutamente secundario, y que además es necesario presentar una tercera señal distintiva para poder distinguir claramente entre los procesos de evolución y los procesos de disolución.

1.°) *La evolución en cuanto concentración (ó integración).* —Cuando se forma un fenómeno, se produce una agrupación, una combinación y una concentración de elementos que estaban antes diseminados. Cuando una nube se forma en el cielo ó un montón de arena al borde del agua, se reali-

za una evolución de la especie más sencilla porque el proceso consiste casi exclusivamente en una separación y en una acumulación. Un proceso de concentración de este género tuvo lugar, según la hipótesis de Kant y de Laplace, cuando nuestro sistema solar nació en un principio en la nebulosa primitiva, cuyas partes se encontraban antes diseminadas. Todo crecimiento orgánico consiste en que en el tejido orgánico se admiten elementos que anteriormente se encontraban dispersos en el medio ambiente. Se tiene un ejemplo psicológico de esto en toda generalización, en toda formación de concepto y de ley general. Concentramos por ese medio en un pensamiento único toda una serie de percepciones y de representaciones diferentes. El desenvolvimiento social consiste ante todo en que individuos ó grupos de individuos, que antes vivían dispersos, se han asociado.

2.°) *La evolución en cuanto diferenciación.*—Solo en los casos más sencillos de todos se puede describir la evolución como un simple proceso de concentración. No solamente se producirá una separación de la masa íntegra del medio circundante, sino que se efectuarán en la masa, así separada, concentraciones particulares, de suerte que la evolución se haga compleja. En el curso de la evolución, estas concentraciones particulares resaltarán cada vez más, hasta el punto de que, comparando los estados anteriores con los estados posteriores, encontraremos una transición de lo homogéneo á lo heterogéneo. Durante la evolución del sistema solar se realiza la separación de diversos cuerpos celestes, cada uno de los cuales posee su carácter propio. La evolución orgánica va desde el germen homogéneo hasta el organismo, provista de diferentes clases de tejidos y de órganos diversamente construidos y que funcionan de distinta manera. El conjunto de la vida orgánica, según la hipótesis de Lamarck y de Darwin, era más homogéneo en los estadios anteriores, y las diferencias actuales entre las especies son debidas á que se han desarrollado á partir de formas genealógicas comunes. Los sentidos se desarrollan, cuando comparamos los estadios

anteriores con los estadios posteriores, á partir de facultades de percepción vagas é inexactas, para tomar una exactitud cada vez más clara, y llegar á ser capaz de percibir diferencias cada vez más numerosas. La vida moral, en general, no se mide solamente por su concentración, sino también por su riqueza. En el curso social de la evolución, la división del trabajo da nacimiento á profesiones y á clases diferentes.

3.°) *La evolución en cuanto determinación.*—En el proceso de disolución se forman, igualmente, diferencias en una masa hasta entonces homogénea. Para distinguir la evolución de la disolución, hay que añadir, pues, que la evolución efectúa una transición de un estado más indeterminado y desordenado á un estado más determinado y ordenado. La evolución parte de un caos cuyas partes son diseminadas y homogéneas para convertirse en un todo, cuyas partes son heterogéneas y están, al mismo tiempo, entre sí en una conexión determinada. Así el sistema solar, el organismo, la conciencia y la sociedad humana, son más ó menos totalidades ordenadas. Este tercer punto de vista resulta, á decir verdad, de la combinación de los dos primeros: un todo ordenado es aquel en que la diferenciación de las partes y la concentración del todo van á una.

En todo el universo (en grande y en pequeño, en el mundo del espíritu y en el mundo de la materia) se verifican procesos de evolución de la especie que se acaba de describir. Apoyándose en la observación comparada de estos procesos, la filosofía de la evolución formula los rasgos fundamentales de la historia general de cada fenómeno. Pero lo que de esta manera ha sido averiguado inductivamente, debe entonces basarse deductivamente en la ley de la conservación de la energía.

En primer lugar, habrá concentración de partes homogéneas cuando éstas sufran de una manera homogénea la acción de la misma fuerza. Es lo que ocurre cuando, bajo la influencia del viento, se forman grupos de hojas caídas, montones de arena ó nubes. La selección natural obra de esta ma-

nera exigiendo variaciones absolutamente determinadas de los séres vivientes que deben poder existir en ambientes determinados; por eso están separados de los séres no viables y forman nuevas especies. En segundo lugar, se producirán diferencias después de la formación de un todo homogéneo, desde el momento en que las partes homogéneas están sometidas á la influencia de fuerzas heterogéneas. Y si se produce una diferencia en el estado de las partes, ciertas fuerzas homogéneas ejercerán sobre ellas una acción diferente. Una especie orgánica variará en condiciones físicas diferentes, y si aun las variedades están sometidas á una influencia homogénea, ésta no podrá producir el mismo efecto sobre todas. Esto se desprende de la ley de la conservación de la energía, que sería abolida si causas semejantes produjeran sobre objetos homogéneos efectos heterogéneos, ó si causas heterogéneas produjesen sobre objetos homogéneos efectos heterogéneos.

Para comprender bien á Spencer, debe recordarse que su teoría de la evolución no está elaborada para el mundo en cuanto totalidad, del cual no podemos formarnos idea alguna á causa de la relatividad del conocimiento, sino para las totalidades particulares que se constituyen en el círculo de nuestras experiencias. Se le ha objetado algunas veces que su «evolución» se hace incomprensible si debe comenzar por la homogeneidad absoluta: ¿de dónde vienen, pues, las diferencias? Spencer mismo declara expresamente (*First Principles*, § 116, 149, 155) que no habla más que de los fenómenos limitados, que admite solamente una homogeneidad y una diferencia relativas y que los conceptos de concentración y de diferenciación, de simplicidad y de complejidad, deben tomarse en sentido relativo. Si nos pudiésemos figurar el universo entero en un estado de equilibrio perfecto en que centros de energía absolutamente homogéneos se repartiesen en una homogeneidad absoluta por el espacio entero, todo quedaría eternamente en equilibrio. Pero un pensamiento tal es ya imposible, por el hecho absoluto de que no se pueden fijar

límites al espacio. Es verdadero decir de todas las masas homogéneas que conocemos que se han diferenciado necesariamente en un grado más ó menos considerable.

La evolución debe necesariamente (suponiendo, naturalmente, que no se haya interrumpido desde el exterior) llevar á un estado de equilibrio en que la concentración, lo mismo que la diferenciación, ha alcanzado su máximum. En lo que concierne al desenvolvimiento del hombre, este estado designa la perfección y la felicidad suprema, consistente en la armonía mayor posible entre los hombres y la naturaleza y los hombres entre sí. Pero como los agentes exteriores ejercen continuamente su influencia, este estado de equilibrio no podrá subsistir en el curso del tiempo. A la evolución sucederá la disolución, cuando falte la energía para mantener la armonía de la concentración y de la diferenciación á pesar de las influencias persistentes. Y al pasar por los diferentes estadios de la disolución, se acaba por llegar á un nuevo caos. Del mismo modo que en el círculo de nuestra experiencia se producen sin cesar procesos de evolución, igualmente se realizan sin cesar procesos de descomposición de totalidades grandes y pequeñas. Aun cuando nuestro sistema solar (y todos los sistemas solares), como sostienen algunos sabios, encerrasen el germen de la disolución, será siempre posible que se formen nuevos sistemas, supuesto que habrá siempre fuerzas exteriores para poner en movimiento los procesos de evolución. Todo movimiento es rítmico; por eso la evolución y la disolución alternarán infinitamente.

Hegel prometía, en su teoría idealista de la evolución (véase más atrás), un progreso eterno, diciendo que las «unidades superiores» (que corresponden á la armonía de Spencer entre la concentración y la diferenciación) forman siempre la base de nuevas evoluciones; Spencer, por el contrario, como buen positivista que es, y en virtud de la doctrina de la relatividad del conocimiento, no puede decir si la evolución ó la disolución es el proceso más dominante que hay en el mundo. En razón de su concepción dualista de las rela-

ciones de lo absoluto y de lo relativo, se niega á atribuir una significación absoluta á la evolución (y, por consiguiente, á toda la alternativa de la evolución y de la disolución). Aquí aparece, como hemos demostrado ya, una contradicción en él, puesto que reconoce una conexión de los fenómenos con el orden incognoscible de las cosas que existe en el fondo de los fenómenos *(connextion between the phenomenal order and the ontological order)*. Persiste en creer categóricamente que no podemos ya limitar la fuerza que obra en el mundo de los fenómenos, como no podríamos fijar los límites del espacio y del tiempo. Ha resuelto, sin embargo, el problema que se proponía al dar la característica de la historia que recorre cada fenómeno.

e)—*El concepto de evolución en el dominio de la biologia y de la psicologia.*

El dominio en el cual Spencer se mueve mejor y con pleno conocimiento de causa es el de la biología y de la sociología. Hemos visto que una idea biológica ha inspirado todo su sistema y que ha combinado inmediatamente esta idea (idea de la evolución en cuanto diferenciación) con una idea sociológica (idea de división del trabajo). La vida social es para él una forma de vida que obedece á las leyes generales de la vida, y lo mismo ocurre con la vida psíquica y con la vida ética. Así la biología es la ciencia concreta predominante en su sistema. Su investigación persigue la evolución de la vida en todos los grados y bajo todas las formas.

La vida consiste en una adaptación continua de las condiciones interiores á las condiciones exteriores. Una impresión exterior produce en un cuerpo viviente no sólo un efecto directo, sino también un efecto indirecto, porque provoca un estado que hace al sér viviente apto para contrarrestar una modificación subsiguiente del mundo exterior. Así se pone en movimiento una actividad interna, que es ó puede ser útil en una ocasión ulterior. El tejido orgánico posee dos propiedades en apariencia opuestas, cuya unión permite

la adaptación. Posee una plasticidad que hace repercutir las impresiones exteriores á través de toda la masa orgánica ó al menos á través de una gran parte de esta masa; y posee una polaridad, un modo determinado de repartición, de las últimas partículas orgánicas que Spencer llama las unidades fisiológicas, y que encuentra mucho más sencillas que las células, pero más complejas que las moléculas químicas, polaridad que hace que la acción de las impresiones sobre la masa orgánica esté determinada principalmente por la naturaleza propia de esta última. La formación original de la masa orgánica es un problema oscuro. Spencer rechaza la idea de que las formas orgánicas resulten de la materia inorgánica. Se inclina, por el contrario, á creer que en un momento dado del proceso de enfriamiento de la superficie terrestre se ha formado una masa orgánica *desprovista de toda estructura*. Esta masa orgánica original no tiene estructura determinada; por eso esta hipótesis no coincide con la hipótesis de un primer organismo. Ha habido una vida orgánica sin organización. (Véase en particular el apéndice del primer volumen de los *Principles of Biology*.) Las formas orgánicas se han constituído sucesivamente bajo la acción del medio ambiente. En virtud de las leyes generales de la evolución, una influencia exterior continua produce diversidades en la masa; primeramente, una diversidad de la superficie por respecto al interior, y á causa de la manera diferente con que las diversas partes reaccionan contra las impresiones, toman poco á poco una naturaleza diferente. Spencer plantea aún como principio que la función precede á la estructura, y que la función durable que se realiza de una manera determinada, produce la estructura determinada que poseen los diversos órganos. Esta influencia directa del medio ambiente sobre el tejido orgánico la supone, á decir verdad, la teoría de la selección natural: la selección se verifica precisamente entre las estructuras nacientes causadas por una influencia directa, entre las diversas variaciones que la influencia exterior hace sufrir á la masa orgánica. Aun allí

donde las variaciones resultan de otras causas desconocidas, la selección natural no puede conservarlas si á estas «variaciones espontáneas» no están ligados modos de acción favorables. (*Principles of Biology*, § 61.) La modificación que puede verificarse en la estructura, por consiguiente, de cierto funcionamiento persistente, será hereditaria, si ha producido un cambio en la polaridad orgánica, es decir, un cambio en la manera particular con que las unidades fisiológicas están repartidas en este organismo determinado.

Spencer reconoce perfectamente y admira mucho la teoría de Darwin sobre la selección natural (que Spencer quisiera mejor llamar la teoría de la sobrevivencia de las formas vitales mejor adaptadas: *the survival of the fittest).* Pero igual que Darwin mismo, no piensa que la selección esté en condiciones de explicarlo todo. El origen de las especies es para él incomprensible sin la creencia en la herencia de las propiedades adquiridas, y en estos últimos años ha emprendido por esta razón una polémica hábil y enérgica contra «los naturalistas que quieren ser más darwinistas que Darwin mismo», en particular contra la hipótesis de Weissmann, que niega toda influencia de las funciones adquiridas por la práctica sobre las células que contienen el germen de la descendencia, y que, por consiguiente, debe hacer derivar toda la evolución de la selección natural. En lo que concierne en particular á los séres superiores organizados que poseen un sistema nervioso y un sistema muscular perfeccionados, es de opinión que la influencia que ejerce el uso de las fuerzas sobre el organismo tiene gran importancia. Atribuye á esta cuestión un valor, no solamente biológico, sino también ético y social. «Cuando una nación, dice en su artículo *Factors of Organic Evolution* (1886), sufre una modificación en su conjunto á causa de los efectos hereditarios que hacen sufrir á la naturaleza de sus miembros ciertas formas de actividad cotidiana que resultan de sus instituciones y de sus condiciones de vida, estas instituciones y estas condiciones de vida deben formar á los ciudadanos mucho más aprisa y mucho

mente de un criterio de verdad. Es menester una organización original para comprender la influencia que las acciones ejercen sobre los diversos individuos; y cada vez que se quiere establecer una afirmación, se necesita un criterio, el cual consiste en que lo contrario encerraría una contradicción. En la naturaleza innata del individuo y en el principio lógico sobre el cual nos apoyamos en todo razonamiento, tenemos, pues, algo *á priori*, algo que no puede derivarse de la experiencia. En eso, Spencer da la razón á Leibnitz y á Kant, contra Locke y contra Mill; pero solamente mientras se trata de la experiencia del individuo particular. Para el individuo particular hay un principio *á priori*, pero no para la especie. Porque las condiciones y las formas del conocimiento y del sentimiento, que son primitivas en el individuo particular y no pueden, por esta razón, derivar de su experiencia, son la herencia debida á las generaciones exteriores. Las formas del pensamiento corresponden á las modificaciones de estructura acumuladas y transmitidas que se encuentran en estado latente en cada individuo recién nacido, y se desarrollan progresivamente por medio de las experiencias que lleva á cabo. Y así su origen primero es, sin embargo, empírico: las relaciones sólidas y universales de las cosas entre sí deben formar en el curso de la evolución trabazones sólidas y universales en el organismo, y gracias á la repetición incesante de uniformidades exteriores absolutas, constitúyense en la especie formas de conocimiento necesarias, asociaciones de pensamientos indisolubles, que expresan acaso el producto neto de la experiencia de muchos millones de generaciones hasta la época actual. El individuo no puede disolver lo que ha llegado á ser así en la organización de la especie una asociación arraigada; por eso en su naturaleza innata contiene el fundamento sobre el cual se erigen las verdades necesarias. (Véase *Principles of Psychology*, § 208, 216; compárese con *First Principles*, § 53: «*absolute uniformities of experience generate absolute uniformities of thought*»). Aunque para Spencer la escuela inductiva fué demasiado lejos

al querer derivarlo todo de la inducción, lo cual produciría el efecto de bracear en el vacío, preferiría, si debiese escoger, contarse entre los discípulos de Locke mejor que entre los discípulos de Kant. Porque, *finalmente*, según él, todo el conocimiento y todas las formas de pensamiento provienen también de la experiencia. Max Müller ha dicho que si Spencer confiesa que hay en la conciencia algo que no es un producto de la experiencia individual, es un puro kantiano *(a thorough kantian)*. Spencer respondió: «El punto de vista evolucionista es absolutamente empírico. Se distingue de la concepción anterior de los empíricos, por la extensión que da á esta concepción. Pero es manifiesto que la concepción de Kant es absolutamente lo contrario de una concepción empírica.» (*Essays*, III, páginas 274, 277.)

Sin embargo, Spencer es herido aquí por su propia crítica del empirismo, cuando declara que la especie ha podido acoger influencias exteriores en un estado cualquiera de su evolución, sin que haya tenido antes una organización dada para acoger estas influencias y para determinar sus resultados. Su psicología encierra aquí alguna obscuridad, la cual se advierte ya en su biología. Porque su principio, de que la función determina la estructura, parece significar que el tejido orgánico permanece absolutamente pasivo en el grado más inferior enfrente de todas las influencias que producen en él una actividad, y no creemos que se pueda explicar de otra manera. Pero este estado de pasividad es excluído por su propia definición de la vida, que concibe como una adaptación; y, en efecto, ese estado no se encuentra aún allí donde séres inorgánicos están expuestos á esas influencias, lo cual se demuestra en que la piedra presenta otros efectos de calor que la cera. Además, Spencer no ha visto que el hecho de deducir los primeros postulados de las experiencias de generaciones innumerables no garantiza absolutamente *el valor* de nuestro conocimiento. Esto demuestra á lo sumo que estos postulados manifestaban que eran hasta entonces prácticamente utilizables

en la lucha por la vida. Pero no se puede apoyar en eso una prueba de su verdad absoluta (1).

Más aún que el conocimiento, el sentimiento implica, según Spencer, disposiciones fundamentales para todo individuo, adquiridas por la especie. Continúa la acción recíproca con el mundo exterior; la lucha perpetua con las condiciones de existencia engendra una inclinación á estados de almas que no se llegan á expresar siempre por ideas claras. Así ocurre con los sentimientos simpáticos, por ejemplo, con el placer que siente el niño pequeño en ver un rostro sonriente, con la pena que siente en ver un rostro triste ó amenazador. El sentimiento de justicia, la cólera inmediata causada por ciertas usurpaciones, pueden nacer sin que haya una idea clara de los límites de la libertad de acción de los individuos. Spencer objeta esto á los utilitaristas primitivos, que hacen preceder la producción de los actos y de los móviles por el conocimiento consciente de los efectos útiles. Para saber si la simpatía es benéfica, es menester previamente obrar por simpatía. El sentimiento permite así descubrir la utilidad; pero no es el descubrimiento de la utilidad el que produce desde un principio el sentimiento. De la educación continua á la cual está sometido el hombre por la acción recíproca con el medio ambiente espera Spencer modificaciones y progresos ininterrumpidos en la vida del sentimiento humano, y no del simple hecho de comunicar conocimientos ya elaborados. Se opone al principio de que las ideas gobiernan el mundo, del cual Comte partía, especialmente, en sus primeras obras. Son el sentimiento y el carácter los que realizan la obra; y en cuanto á saber las ideas que ejercerán la supremacía, eso dependerá del carácter del pueblo, el cual es, á su vez, determinado por las disposiciones que han transmitido las generaciones anteriores.

---

(1) Ya en la *Introducción á la filosofía inglesa contemporánea*, págs. 232-234, he hecho esta crítica á la teoría del conocimiento de Spencer. En mi *Psicología* (edición alemana, páginas 485-487) he discutido también este punto.

f)—*El concepto de evolución en sociología y en ética.*

Las relaciones del individuo y de la especie, que Spencer había encontrado en su biología y en su psicología, adquieren una importancia capital en su sociología. Si cada individuo tiene en su carácter una disposición fundamental que debe ser referida á la historia anterior de la especie, la evolución de la vida social no se dejará súbitamente conducir en otras direcciones por medio de las influencias que se quisieran hacer operar sobre los individuos por la reforma, la educación y la constitución de los Estados. Spencer no tiene una fe tan inmediata en el porvenir como Bentham, Mill y Comte. La evolución progresa lentamente, no sólo porque las ideas y los conocimientos de los individuos deben modificarse, sino porque sus inclinaciones naturales deben llegar á ser distintas. Durante su residencia en América, Spencer censuró en términos vigorosos, en una conversación, los inconvenientes que se revelaban en la vida pública de los Estados Unidos, inconvenientes que atribuía á que el país había recibido, pero solamente *recibido* por un golpe de azar, su constitución, por lo demás buena en sí; no se ha desarrollado el conocimiento de ella; de aquí que las consecuencias hayan sido distintas de lo que se había pensado. Habiéndole preguntado un americano si no se podía remediar esto por la enseñanza y por la propagación de conocimientos, Spencer respondió: «No. La cuestión se refiere esencialmente al carácter, y sólo en un rango subordinado entran los conocimientos. Es una ilusión frecuente creer que la instrucción pueda ser la panacea universal contra los males políticos.» Según Spencer, los cambios de carácter no se producen si una raza no está en acción recíproca con las condiciones reales de existencia durante algunas generaciones. Sólo por la adaptación práctica, por la evolución, por el ejercicio de las fuerzas, de las cuales se sirve uno en la lucha por la vida, se forman los caracteres fuertes y los sentimientos sanos. Por eso, en su obra sobre la educación,

Spencer insiste en la necesidad de que el mismo niño haga experiencias, y hasta que tenga conocimiento de los hechos naturales y de los efectos de sus propias acciones. Es menester hacer el menor uso posible de la persiana, porque exige doble trabajo; primero, la adaptación al muro; luego á lo que se encuentra detrás del muro, al hecho real. Es menester que el niño se queme á sí mismo; de lo contrario, no aprende á temer el fuego. Lo que es cierto del carácter del individuo, puede decirse igualmente del carácter de la raza y de toda la especie. En su obra más considerable y construída sobre más vasto plan, en los *Principles of Sociology*, Spencer trata de ilustrar este punto por materiales detallados, suministrados principalmente por las razas inferiores. Ha publicado en común con un grupo de colaboradores, bajo el título de *Descriptive Sociology*, una serie de perspectivas, en forma de cuadros acompañados de notas, que remiten á las fuentes sobre la historia de la civilización de diferentes pueblos. En un libro, escrito de una manera interesante: *The Study of Sociology*, ha discutido las dificultades con las cuales tiene que contar una sociología científica.

Spencer retorna siempre á su principio favorito: que las sociedades y las constituciones crecen por sí mismas, pero que no se elaboran. Demuestra, muy al por menor, la analogía de una sociedad con un organismo. Los individuos aislados corresponden á las células, ó más bien á las unidades fisiológicas. Tanto en la sociedad como en el organismo, la vida común es independiente, en cierto modo, del destino de cada unidad aislada. Pero hay una grande y considerable diferencia entre la sociedad y el organismo: en este último la conciencia (cuando hay una) está ligada á los órganos centrales, en comparación de los cuales los otros órganos y las otras unidades no tienen más que una importancia secundaria; en la sociedad, por el contrario, las unidades aisladas poseen precisamente una conciencia, mientras que la organización central, en cuanto tal, no tiene conciencia particular. En el organismo, las partes existen para el todo; en la sociedad, el

todo existe en las partes. Según Spencer, no hay que conceder á esta diferencia entre la sociedad y el organismo una importancia menor que á su semejanza (vid *Principles of Sociology*, § 222; compárese con *Principles of Ethics*, II, § 102, 137), porque en eso se basa el principio cuya exactitud demuestra la historia de la vida social: que la centralización no tiene jamás más que la importancia de un medio necesario, mientras que los hechos capitales acontecen siempre en los individuos donde se desarrolla la vida humana propiamente dicha. En la vida social, como en la educación individual, importa reducir lo más posible las persianas y la tutela, porque complican y retardan continuamente la evolución, puesto que exigen una doble adaptación, primero al arte, luego á la naturaleza. La experiencia demuestra que siempre que las autoridades exteriores inculcan exigencias que tienen su origen en la naturaleza, la obediencia á las autoridades ocupa el primer puesto, conquistado en detrimento de las relaciones prácticas con la realidad natural. Y la experiencia demuestra, al mismo tiempo, que las autoridades establecidas é instituídas artificialmente no obran con tanto rigor y utilidad como las mismas libres fuerzas individuales. La maquinaria social absorbe fuerzas con exceso para conseguir su fin, y con facilidad alcanza otros fines de los que se proponía. Los individuos tomados aisladamente aprenden, de una manera mucho más completa que las autoridades, la conexión directa del trabajo con el producto. Aun ateniéndose, en teoría (lo que ya había enseñado en *Social Statics*), á que el suelo es la propiedad del pueblo entero, Spencer se declara, con humorismo, contra «el oficialismo», según el cual el Estado debiera encargarse de cultivar la tierra, como proponían «los nacionalistas». Abstracción hecha, en absoluto, de las dificultades financieras que se suscitarían si el Estado quisiera emprender el cultivo del suelo, dificultades que, según Spencer, harían imposible en sí la ejecución del proyecto; la imperfección notoria de la administración gubernamental, comparada con la administración privada, es suficiente á sus ojos

para rechazar el proyecto. (Véase apéndice B de los *Principles of Ethics*, parte IV.)

La experiencia nos muestra sociedades humanas en grados sumamente distintos de evolución; aquí, como en todo, el grado de evolución se mide por la concentración, por la diferenciación y por la determinación. Pero hay una oposición que destaca en primera fila desde el punto de vista ético no menos que desde el punto de vista sociológico; es la oposición del militarismo y del industrialismo. Tenemos aquí dos tipos de la sociedad, el primero de los cuales reina en particular en los grados inferiores y que cede poco á poco, pero muy lentamente y después de muchas oscilaciones, el lugar al otro. La sociedad militar nace de la necesidad de unir todas las fuerzas para defender el grupo social contra los enemigos del exterior; y muchas veces también de la tendencia á adquirir riqueza y poder á expensas de los demás grupos. Este tipo está caracterizado por la sumisión absoluta de los individuos á la comunidad. Los individuos son medios, y no fin. La obediencia es el deber supremo. La obra de paz, que consiste en producir los medios de existencia, se abandona á las mujeres y á los esclavos. En la sociedad industrial, por el contrario, este trabajo figura en primera fila. Lo principal estriba aquí en las relaciones libres y personales de los individuos, en su cooperación en el servicio de los intereses comunes. Mientras que el tipo militar favorece una mezcla de ferocidad y de sumisión, el tipo industrial opone libremente los individuos unos á otros, y les hace aprender en el comercio cotidiano cómo pueden conseguir sus fines reconociendo el derecho que tienen los demás á hacer otro tanto. Es esa una educación que influye poco á poco sobre los caracteres, las costumbres y las relaciones constitucionales; mientras que bajo el tipo militar el aparato regulador constituye la lucha, se restringe ahora poco á poco á la tarea de asegurar la paz y de hacer respetar el derecho entre los miembros de la sociedad. Para ejecutar las funciones que el Estado cumplía antes como una especie de providencia, se forman asociaciones libres, en el caso en

que no bastase la cooperación involuntaria de los individuos. En otro tiempo era la sociedad la que confería á los individuos su carácter; ahora son los individuos los que organizan la sociedad con arreglo á sus necesidades. La lucha del militarismo y del industrialismo está aún indecisa. Después de muchos años de paz, el militarismo ha tomado un nuevo impulso en el continente, donde la familia Bonaparte, la mayor de todas las maldiciones modernas (*that greatest of all modern curses, the Bonaparte family*), ha influído por segunda vez en el curso de las cosas, y ahora florece en casi todos los países é introduce su espíritu y su tipo en otros dominios que el dominio puramente militar. Las medidas coercitivas reemplazan ahora al libre desenvolvimiento personal en toda una serie de dominios. Este mismo tipo se expresa en el ideal de un ejército de obreros que se forma el socialismo, donde cada uno tiene su oficio prescrito y su salario prescrito; y no es extraño que el militarismo y el socialismo sean más prósperos á la vez en un sólo Estado, en Alemania. (*Principles of Ethics*, II, § 26-72.) Y las perspectivas del futuro no son mucho más risueñas. «Mientras las naciones europeas se repartan las partes de la tierra que están habitadas por los pueblos inferiores con una indiferencia cínica hacia los derechos de estos pueblos, es insensato esperar que en cada una de estas naciones el gobierno dé pruebas de tiernas consideraciones para con el derecho de los individuos.» (*Ibidem*, § 119.) Sin embargo, Spencer entreve la posibilidad de un tercer tipo, que tenga sobre el industrialismo la superioridad que éste tiene sobre el militarismo. El tipo industrial lleva fácilmente á una tendencia exclusiva; hace que todo tienda al trabajo con la mira de la riqueza. El tercer tipo de vida humana, tipo superior, será aquel en que la libre ocupación en trabajos que proporcionen una satisfacción inmediata y no sean solamente medios de existencia, ocupe un puesto mucho más importante que ahora. En nuestra organización social actual, las tentativas y las instituciones que se esfuerzan por realizar

fines intelectuales y estéticos, son principalmente las que contienen indicaciones de lo que será el tercer tipo (1).

A la ética, y no á la sociología, incumbe desenvolver más extensamente lo que contiene este tipo supremo de vida humana. Porque este tipo del porvenir es, según Spencer, el fin al cual tiende toda aspiración moral. Mientras no se consiga este fin, no será posible una ética rigurosa: la realización de la ética absoluta supone una vida humana perfecta en una sociedad perfecta. En grados tan imperfectos, condiciones tan complejas no pueden conseguir más que resultados que se aproximen al bien absoluto y compromisos del bien absoluto con lo que exige la conservación de la vida en la situación dada. Pero la ética relativa debe ser constantemente inspeccionada y regulada; á este efecto hay que considerar los principios ideales de la ética absoluta. La ética debe formar un cuadro de las condiciones de que depende la vida integral, sin preguntarse por eso si estas condiciones están ya realizadas. Al comparar la evolución moral de diferentes grados, nos encontramos con que presenta los caracteres generales de toda evolución. La conducta moral presenta una concentración y una conexión mayor que la conducta inmoral: comparad, por ejemplo, el dominio de sí mismo con la perversidad, el amor á la verdad con la costumbre de la mentira. Al mismo tiempo ofrece mayor riqueza de matices y una diferenciación más considerable, porque el que trata de poner á salvo solamente sus propios intereses egoístas tiene un horizonte más estrecho y un campo de acción menos vasto que el que trabaja al mismo tiempo por otro; las facultades y las posibilidades de un hombre no se desarrollan todas cuando quiere obrar solamente con la mira de un fin egoísta, y el grado supremo de la evolución no puede producirse por esta razón más que allí donde la actividad del individuo trabaje por la prosperidad de otro. Por último, la conducta moral perfecta lleva la hue-

(1) Se encuentra un interesante juicio sobre la sociología de Spencer en la obra de Emilio Durkheim: *De la division du travail social*, pág. 218-247; París, 1893.

lla de mayor precisión que la conducta imperfecta: se impone consideraciones determinadas y limita de una manera determinada los impulsos del mismo individuo y los de los demás hombres; impulsos que podrían en sí extenderse de una manera indefinida; ejemplos de ello nos presentan la lealtad, la justicia y la moderación.

En el tipo de la vida integral, el desenvolvimiento del individuo solo estará limitado por el derecho tan amplio como el suyo que tienen los otros hombres á desarrollarse; además, el individuo evitará, involuntariamente, por su propio impulso, ser óbice al desenvolvimiento de otro; y tratará, al contrario, de favorecerlo por su parte, con arreglo á sus fuerzas; por último, no le será necesario emprender trabajos que no proporcionan satisfacción inmediata para realizar fines demasiado remotos.

La construcción de estas condiciones de la forma de vida integral, se apoya en el principio de felicidad. Spencer critica, sin duda, el utilitarismo de Bentham y de Mill; pero solamente porque éste era demasiado empírico, porque tenía una tendencia á fijarse en los efectos más próximos de las acciones, sin determinar las consecuencias más remotas, que no pueden comprobarse más que por vía de deducción. Como en su teoría del conocimiento, trata aquí de demostrar que la concepción empírica y la concepción *á priori* pueden combinarse por medio de la filosofía de la evolución. La significación de la ética, *á priori* («intuitiva») consiste para él en que, por una parte, afirma la importancia de la deducción y en que establece principios ideales que están inmediatamente construídos sobre la experiencia; por otra parte, en que descubre un fundamento psicológico del sentimiento moral más profundo que el que puede suministrar la experiencia del individuo. En la construcción que hace de la teoría del derecho, llega á los mismos resultados que Kant: el derecho primordial es la libertad del individuo mientras no comete alguna usurpación en contra de la libertad igualmente amplia de otro; este es, como hemos indicado, el primer ca-

rácter del tipo de la vida integral. Esta concordancia de Spencer con Kant, que le asombra á él mismo (véase apéndice A de los *Principles of Ethics*, parte IV), no tiene nada que nos sorprenda, puesto que hemos visto que la ética y la teoría del derecho de Kant parten de un orden de ideas evolucionista. (Véase más atrás.) La gran significación de la ética *á priori*, consiste en que no se deja engañar por el espectáculo de las consecuencias inmediatas de las acciones; pero se equivoca cuando cree que los principios éticos no están determinados, en último resultado, por la cuestión de saber si las acciones causan felicidad ó desgracia. Y aunque haya un fundamento *á priori* del sentimiento ético é independiente de la experiencia individual de la felicidad, este fundamento debe explicarse precisamente como el resultado de la acción y de la pasión de las generaciones anteriores. En el detalle de su concepción del sentimiento moral, Spencer se distingue de Kant en que admite que el sentimiento del deber no pertenece más que á cierto período de la evolución. El sentimiento del deber consiste en la soberanía interna que ejerce un sentimiento sobre otro; pero esta soberanía no será necesaria en una evolución avanzada; se habrá formado entonces una «moralidad orgánica», que hará la práctica de las acciones exigidas por los principios morales tan involuntaria y tan inmediatamente satisfactoria como ahora lo son ya los cuidados de la madre por su niño y el entusiasmo del artista por su obra. El hombre estará entonces completamente adaptado al estado social y este último al hombre.

Interin la evolución no sea perfecta, es menester que nos contentemos con compromisos. En cuanto ciencia rigurosa, la ética no es posible más que en el grado supremo de vida. Spencer piensa, pues, en realidad, que no puede haber ética mientras ésta no se haya hecho superflua. Por paradojal que eso pueda parecer, hay seguramente en esta concepción una inteligencia exacta de las dificultades de principio, con las cuales tiene que luchar todo intento de una ética científica en medio de las circunstancias complejas en las cuales debe-

mos vivir. Acaso se debe ir aún más lejos de lo que Spencer creía necesario en la gran confianza que tenía en el triunfo de la evolución; especialmente, tiene muy poco en cuenta las diversidades individuales y su influencia sobre las determinaciones éticas (1). Vamos á presentar algunos ejemplos para explicar lo que Spencer entiende por la diferencia de la ética absoluta y de la ética relativa.

La sociología nos ha demostrado que el grado actual del desenvolvimiento del género humano está caracterizado por la lucha del militarismo con el industrialismo. Durante esta lucha, la libertad del individuo estará de muchas maneras limitada, más de lo que permite la ética absoluta. La esclavitud es una institución que pertenece al militarismo. A medida que el industrialismo se desarrolla, la libertad individual se afirma en círculos cada vez más vastos. Pero á causa de la dependencia del obrero respecto del patrono, queda siempre un poco de la condición de dependencia en que el esclavo estaba con relación á su dueño, aunque la situación resulta ahora de un contrato, del consentimiento y de la obligación de ambas partes. En cuanto á decir si esto podrá cambiar algún día por completo, no lo podemos saber; pero la ética relativa tiene el deber de insistir en la necesidad de aproximarse al ideal de la igualdad mientras lo permitan las circunstancias. En la época en que existía la esclavitud, los pobres disfrutaban de la protección, muchas veces paternal, del amo. La abolición de la esclavitud fué acompañada de la supresión de este protectorado, y entonces aparecieron los sufrimientos que implica la lucha por la vida. El Estado ha tratado de remediarlo por la coacción, por medio de una beneficencia pública organizada, porque se comprendía que no se podía dejar obrar en todo su rigor el principio de la conservación de los hombres, que se acomodan mejor al medio

(1) Véase sobre las dificultades de una ética científica mi obra *Etiske Undersögelser* (cap. I) y los primeros capítulos de mi *Etica*.

ambiente. Pero la intervención del Estado ha causado males mayores que aquellos á los cuales se trataba remediar: ha protegido á los débiles y á los inválidos; les ha permitido echar hijos al mundo y mantenerlos á expensas de las personas útiles y laboriosas. Se ha querido calmar el sentimiento causado por el sufrimiento del mundo humano aplicando un sistema que, examinado atentamente, hace dominar el mal. El sistema actual de la asistencia del Estado es una especie de opiofagia social. No se puede uno deshacer de los males que implica la evolución. Y no se deshace uno de ellos por hacer influir en el orden político y social sentimientos que debieran ocupar su lugar estricto en las relaciones personales de la familia. La ética de la familia y la ética del Estado no deben confundirse; la primera atañe á la educación de los descendientes desprovistos de recursos; la segunda se refiere á la organización de las relaciones recíprocas de los adultos. Una vez llegado el individuo á la edad adulta, ningún socorro venido del Estado debiera impedir obrar las condiciones de existencia. Otra cosa ocurre con la beneficencia libre, que emplea sus propios medios, mientras que el Estado *arranca por la fuerza* sus medios. Pero esa no podrá hacer más que impedir un sufrimiento inútil y atenuar un sufrimiento necesario; si va más lejos, debilita la vitalidad de la raza. Sin embargo, Spencer se ve obligado á convenir en que no puede haber entre la ética de la familia y la ética del Estado tantos compromisos como formas transitorias hay entre el niño y el adulto. Estos sistemas no constituyen una oposición de principios tan considerables como pudiera creerse por un gran número de pasajes de Spencer. En realidad, Spencer piensa en el fondo que la compasión por el sufrimiento no debe excluir la educación por la lucha con las condiciones reales de la vida, que es necesaria para el sano desenvolvimiento del individuo y de toda la raza.

En su forma más brutal, la lucha por la vida favorece el egoísmo. Sin embargo, el altruismo, que tiene su origen en la simpatía, gana terreno lenta, pero seguramente, primero

bajo una forma de preocupación por los desgraciados; luego, más tarde, bajo formas superiores. No hay oposición absoluta entre ambos: la evolución llevará á una modificación de la naturaleza humana tal, que el individuo encontrará su felicidad suprema en la abnegación, sin impedir, no obstante, por su intervención, el desenvolvimiento independiente de otro; por otra parte, nadie será bastante egoísta para querer ser objeto del sacrificio absoluto de otro individuo. Lo que hoy caracteriza al hombre superior, caracterizará un día á toda la humanidad; hay que esperar esto también de los hombres: porque lo que puede la mejor naturaleza humana es del dominio de la naturaleza humana entera, y la evolución no tendría fin mientras que sea aún posible dar más fondo y más profusión á la vida, desarrollando facultades que proporcionen una satisfacción inmediata al mismo individuo, y otorguen, al mismo tiempo, á otros hombres algunos beneficios. La libre actividad y la expansión de la vida, que ahora no se consideran más que como medios para llegar á un fin futuro, son, como hemos visto, la señal característica del tipo superior de vida que Spencer ha tenido en cuenta. Ya ahora hay, como hemos visto igualmente, acciones y aspiraciones que tienen este carácter, de suerte que el «tercer reino», en el cual Spencer fija sus miradas con tantos otros pensadores, no es únicamente del dominio del porvenir.

APÉNDICE

Abstracción hecha de las obras de Mill, de Spencer y de Comte, en la última parte del siglo ha habido, tanto en Inglaterra como en Francia, una producción considerable que, sin embargo, no podemos examinar aquí; tiene, sin duda, gran importancia para la evolución moral de estos países, pero no implica un examen completamente nuevo de los problemas. Por la misma razón, no expondremos aquí el desenvolvimiento filosófico original que se ha producido en Italia.

Sin embargo, hay que citar, en la literatura inglesa, algunas obras de naturaleza particular, que tienen cierta importancia para el pensamiento filosófico. Son las obras de lógica de Boole y de Jevons, y el trabajo sobre la moral de Sidgwick.

Cuando Stuart Mill hubo tratado la doctrina inductiva de tal suerte que los límites de la fuerza demostrativa del método puramente inductivo resaltaban claramente, Jorge Boole dió en su obra: *An investigation of the laws of thought* (Londres, 1854), una nueva exposición de lógica deductiva, en la cual señalaba á la deducción esta tarea: derivar todas las combinaciones lógicamente posibles de ciertos conceptos, cuando se da una conexión determinada entre estos conceptos. La deducción tiene, pues, por objeto dar una exposición completa del valor lógico de un juicio dado.

El método de Boole es ingenioso, pero es un poco artificial en la forma. Su idea fundamental fué puesta en ejecución bajo una forma mucho más sencilla por Stanley Jevons en una serie de trabajos que se inició por la *Pure Logic or the Logic of Quality apart from Quantity* (1864) y que terminó por *Principles of Sciences* (1874). Jevons parte del contenido y no de la extensión de los conceptos, suprimiendo resueltamente la diferencia entre la lógica pura y las matemáticas puras. Al mismo tiempo, continuando lo que Hamilton y muchos otros antes de él habían comenzado ya al cuantificar el atributo, establece el principio de identidad en la base de los juicios con mucha mayor precisión aún de lo que se había hecho hasta entonces en lógica, si se exceptúan ciertos artículos de Leibnitz que han quedado mucho tiempo sin imprimir. Su obra de lógica penetra mucho más en el detalle que la lógica de Mill en lo referente á la exposición de los métodos de investigación. La lógica de Jevons ofrece un interés considerable desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, á causa de la claridad con que demuestra que hay un razonamiento deductivo en el fondo de toda inducción; la prueba de la exactitud de la inducción consiste siempre, en efecto, en que la deduc-

ción lleva desde la proposición establecida á título de ensayo, á las experiencias dadas, ni más, ni menos. Como la deducción supone por otra parte la validez de los principios lógicos, la ilegitimidad del empirismo puro se revela al momento. En los últimos años de su vida (1877-79), Jevons publicó en la *Contemporary Review* una crítica muy penetrante de la filosofía de Stuart Mill, en que opone categóricamente el empirismo puro al evolucionismo, y se adhiere resueltamente á la filosofía de Spencer.

Henry Sidgwick dió una vida nueva, una nueva claridad á la discusión de problemas morales por su obra *Methods of Ethics* (1877). Llamó especialmente la atención sobre este punto: que detrás del nombre de utilitarismo se ocultaban dos sistemas éticos diferentes, partiendo uno del egoísmo y otro del altruísmo, siendo así que ambos veían la medida moral en el principio de la felicidad. Examina con atención el alcance de los dos sistemas respectivos. Al mismo tiempo, trata de demostrar que los principios de la moral corriente (*The Morality of Commonsense*) se reducen todos al utilitarismo, y que las lagunas ó las contradicciones que se encuentran en ellos podrían desaparecer si se desarrollase este utilitarismo inconsciente (1).

Es curioso apreciar durante estos últimos tiempos la influencia adquirida por la escuela alemana, y sobre todo por Kant y Hegel, en el movimiento filosófico, en Inglaterra y Francia. A eso viene á agregarse en estos países, así como en Alemania, un fenómeno, que es especialmente característico de la situación de la filosofía hacia 1880, época en la cual acabaremos esta exposición de la historia de la filosofía moderna; á saber, la división cada vez mayor del trabajo en el dominio filosófico. Se discuten ahora puntos especiales de lógica, de psicología y de ética, sin referirlos directamente á

(1) En el capítulo final de mi *Introducción á la filosofía inglesa contemporánea*, p. 243-249 (Leipzig, 1889), he citado ya las obras de Böole, Jevons y Sidgwick, además de muchas otras de que me veo obligado á prescindir aquí.

los problemas generales de la filosofía. Acción recíproca de las tendencias filosóficas y especialización de las investigaciones; tales son los rasgos característicos de los quince últimos años, para dar una exposición histórica de los cuales es aún demasiado pronto. Nos falta por describir el movimiento filosófico en Alemania desde la mitad del siglo.

LIBRO DÉCIMO

LA FILOSOFÍA EN ALEMANIA (1850-1880)

Entre las dos grandes corrientes filosóficas del siglo XIX, el positivismo había mantenido mejor la conexión: por una parte, con el pensamiento del siglo XVIII; y, por otra, con la ciencia experimental. La filosofía romántica, al contrario, era una tentativa precisa y consciente de reacción contra estas dos tendencias; hasta se quería transformar absolutamente lo que había sido establecido en el siglo XVII por el nacimiento de las ciencias naturales. En Alemania, hogar del romanticismo y de la filosofía romántica, esta tendencia era dominante hacia la mitad del siglo. Los partidarios de la corriente crítica eran los únicos en afirmar la continuidad de la filosofía con las demás ciencias, si se hace abstracción de Schopenhauer y de Feuerbach, que en esta época no eran aún más que pensadores solitarios é ignorados.

Como tampoco el positivismo debe explicarse como una reacción contra el romanticismo, el movimiento filosófico que se produjo en Alemania después de la mitad del siglo, no debe explicarse como una continuación del positivismo franco-inglés. Tiene sus condiciones en Alemania misma. Escoge, principalmente, sus problemas en el nuevo rumbo tomado por la ciencia de la naturaleza hacia la mitad del siglo. No sólo el estudio y los resultados de las ciencias natu-

rales se hacen entonces objeto de un interés más general que durante la primera mitad del siglo, en que la poesía, la religión y la filosofía especulativa habían cautivado los espíritus, sino que la ciencia de la naturaleza se remonta, con más plena conciencia, al gran principio que sus fundadores habían establecido en otro tiempo. La necesidad de comprender la naturaleza exterior como una sucesión de causas y de efectos que se trata de explicar; en otros términos, la necesidad de una explicación mecánica de la naturaleza, fué afirmada de nuevo, como en el siglo XVII. Y, al mismo tiempo, se descubrió y se manifestó una nueva ley, grande y considerable, de la naturaleza: la ley según la cual no se crea ni se pierde energía en la naturaleza física, y, según la cual, por el contrario, lo que acontece cada vez que la energía se crea ó se pierde en apariencia, es la conversión de la energía en otra forma, de tal suerte que las diferentes formas de la energía están, entre sí, en cierta relación cuantitativa. Esta ley que, según la teoría de Darwin sobre el origen de las especies al amparo de la lucha por la vida, es el resultado más considerable de las investigaciones hechas en nuestro siglo sobre las ciencias naturales, debía poner en movimiento, necesariamente, el pensamiento filosófico; del mismo modo que la teoría de Copérnico y el establecimiento de la mecánica por Galileo, había hecho internarse á la filosofía por senderos nuevos. La filosofía alemana debía, en particular, proponerse esta gran cuestión: ¿hasta qué punto pueden conservarse las ideas desarrolladas por la filosofía romántica si nos adherimos á la nueva manera de ver de la ciencia de la naturaleza? Se responde de tres maneras á esta cuestión. El materialismo moderno rechazaba estas ideas como puras ilusiones y proclamaba la doctrina de que solo existe la materia, como consecuencia necesaria de las ciencias naturales. Lotze y Fechner trataron de demostrar, por el contrario, que la idea fundamental de la filosofía especulativa y de la religión es el postulado último y definitivo del sistema del mundo que puede reconstruirse por medio del método de las

ciencias naturales. Por último, Alberto Lange y Eugenio Dühring se aproximaron á la filosofía crítica y al positivismo, haciendo resaltar la importancia del problema del conocimiento y afirmando la independencia del idealismo práctico enfrente de la ciencia experimental, mientras que, por otra parte, demostraban el derecho que tiene la experiencia á determinar el contenido efectivo del mundo.

1.—Roberto Mayer y el principio de la conservación de la energía.

No solamente en filosofía, sino también en las demás ciencias, el conocimiento efectúa su marcha progresiva de una manera rítmica, por acciones y reacciones. Hacia fines del siglo XVIII, las ciencias naturales habían tenido un período largo y fecundo, durante el cual fueron descubiertas algunas de las más importantes verdades en los dominios de la química y de la fisiología: Lavoisier introdujo el método cuantitativo en química, y por medio de este método se reveló la verdad de la antigua idea de que ninguna materia se crea ni se pierde, sino que subsiste siempre la misma masa de materia bajo diferentes formas á pesar de todos los cambios. La química fué fundada en cuanto ciencia exacta. Priestley, Ingenhouss, Senebier y Saussure encontraron las leyes principales de la asimilación y de la desasimilación de las plantas y de los animales y fundaron con eso la gran teoría del movimiento circular de la materia en la naturaleza; teoría que presenta el mundo orgánico y el mundo inorgánico en íntimas relaciones recíprocas. Se descubrió que, gracias á la luz, las células verdes de las plantas forman la materia orgánica, absorbiendo y descomponiendo el ácido carbónico del aire. El carbono acumulado en las células de las plantas sirve después de nutrición á los animales; las funciones animales operan una combustión, y el ácido carbónico así formado se exhala en el aire, después de lo cual puede comenzar de nuevo el mismo movimiento circular. Así quedaba, pues, demostrado un gran encadenamiento

cósmico (1). El sistema del universo bosquejado por Copérnico, Bruno, Keplero y Galileo, y que Newton había completado demostrando que la atracción es un lazo de cohesión y de organización, encontrábase así enriquecido con una nueva adquisición considerable.

Pero la época se ocupaba en demasía de revolución y de guerra universal, de romanticismo y de especulación, y poco después de ortodoxia y de misticismo, para permitir á estas grandes ideas ejercer sobre el juicio del público la influencia que merecían. En la ciencia de la naturaleza, su triunfo fué retardado aún por otras tendencias. En la ciencia de la vida orgánica especialmente, los nuevos puntos de vista tropezaron con una resistencia, porque aún estaban dominados todos por la reacción contra la teoría cartesiana, que concebía el organismo como una máquina. Se deducían las manifestaciones particulares del organismo de una fuerza vital especial absolutamente distinta de las demás fuerzas de la naturaleza. Esta explicación, llamada vitalismo, debía, necesariamente, hacer retroceder las tentativas hechas para comprender los fenómenos orgánicos por el movimiento circular universal de la materia (2). Además, los botánicos y los zoólogos estaban preocupados por describir las formas y determinar su filiación en el orden sistemático, pero no por descubrir el proceso de evolución por el cual las formas se constituyen ó por encontrar las causas que determinan este proceso evolutivo. La filosofía romántica de la naturaleza favo-

---

(1) Sobre el «período de los grandes descubrimientos» á fines del siglo anterior (el XVIII) véase á Ramus Pedersen: *Planternes Næringstoffer: Historisk Indledning* (*Las materias nutritivas de los vegetales; Introducción histórica*); págs. 44 y siguientes; Kjobenhavn, 1889.

(2) Véase sobre el vitalismo en sus diferentes formas á Luis Peisse: *La medicine et les medecins*, I, págs. 226 297; París, 1857. —Téngase bien en cuenta que por vitalismo hay que entender aquí una tendencia que encuentra la *explicación* de los fenómenos vitales en la hipótesis de una «fuerza vital»; y no una tendencia que sostiene que en los fenómenos vitales hay aún muchas cosas inexplicadas por las causas físicas y químicas.

recía esta concepción estética y formal, de la cual ella misma era procedente. Si muchas veces se acusa á la filosofía de la naturaleza de ser causa de que las doctrinas que datan del siglo anterior hayan triunfado tan tarde en botánica y en filosofía, no hay que olvidar que era más bien el efecto que la causa del estado en que se encontraban las ciencias naturales.

En este orden se produjo un cambio, á partir de 1840 aproximadamente. Se comenzó á concebir la vida como algo más que un juego de formas y que una revelación de ideas. Dumas y Liebig hicieron resaltar la importancia de los procesos químicos para el reino vegetal y el reino animal. Por parte de los médicos se pidió, igualmente, una explicación rigurosamente mecánica de los procesos que se efectúan en el organismo. Hermann Lotze se empleó en este sentido en algunos de sus primeros escritos, sobre todo, en la *Patología y terapéutica generales en cuanto ciencias mecánicas de la naturaleza* (1842) y en el artículo *Vida, fuerza vital* (1843), así como en el diccionario portátil de fisiología de Wagner. Todos ellos se propusieron hacer de la fisiología una ciencia puramente mecánica. Pero lo que hizo época fué el principio establecido por el médico y físico Mayer (nacido en 1814, muerto en 1878) en su obra: *El Movimiento orgánico en sus relaciones con la asimilación y la desasimilación* (1845); durante el proceso vital se produce solamente una transformación, pero no una creación de fuerza ó de materia. Mayer remite aquí á la gran ley que había descubierto pocos años antes, agregando á la ley de la conservación de la materia procedente de Lavoisier la ley de la conservación de la energía.

La vida de Roberto Mayer se resume en un solo pensamiento que encontró muy pronto; fué la desgracia de su vida no haber podido realizarlo en detalle por el método experimental. Siendo niño había intentado demostrar el movimiento perpetuo y, habiendo fracasado, se afectó mucho. Desde esta época reflexionaba sin cesar en la relación de causa á efecto, primero en fisiología, lo que estaba á su alcance, pues-

to que era médico, luego en química y en física. Durante un viaje que emprendió por las Indias Occidentales como médico de marina, le vino á las mientes la idea de la perpetuidad de la energía en la naturaleza; idea provocada, ya por indagaciones sobre el origen del calor animal, ya por el hecho de que el movimiento de las olas del mar produce calor. Para él era un principio que se comprendía por sí mismo que el efecto no puede contener más que la causa: *¡causa æquat effectum!* Eso se desprende de la «ley de la razón lógica». Mayer no distingue, como los filósofos dogmáticos, la razón de la causa; he aquí por qué, como para William Hamilton y Herbert Spencer, es para él una consecuencia natural que la causa no pueda reducirse á la nada si el efecto se produce, sino que el efecto debe ofrecer un equivalente de lo que parecía desaparecer con la causa. Hasta ahora todos se habían contentado con creer que un movimiento cesa cuando choca con una resistencia suficientemente grande y que se produce calor por la resistencia de la fricción. Pero, preguntaba Mayer: ¿se reduce, pues, el movimiento á la nada y el calor nace de la nada? Si así fuese, el «hilo rojo de la ciencia» sería cortado, como si quisiésemos admitir en química que el oxígeno y el hidrógeno se reducen á la nada en su combinación, y que después el agua nace de la nada. Si admitimos que el oxígeno y el hidrógeno se transforman en agua, hay que admitir, igualmente, que el movimiento no se reduce á nada, sino que se transforma en calor (1). Y por la expresión *transformarse*, Mayer quería significar, solamente, que entre la causa que desaparece y el efecto que la reemplaza hay una relación cuantitativa constante. Si la concepción desarrollada es exacta, la experiencia debe manifestar una relación de equi-

(1) Vid. la carta de Mayer á Griesinger, 20 de Julio de 1844: «Cuando yo digo que el calor puede transformarse en movimiento, y á la inversa, eso significa, simplemente, que entre el calor y el movimiento se producen las mismas *relaciones cuantitativas*.» (*Opúsculo y cartas de Roberto Mayer*, pág. 225, publicados por Weyrauch, Stuttgart, 1893.)

valencia entre las formas de la energía que se sucedan. Apoyándose en las tentativas anteriores, Mayer trataba ya en su primer artículo *(Observaciones sobre las fuerzas de la naturaleza inanimada,* impresas en los *Anales de química y de farmacia de Liebig,* 1842) de determinar la relación cuantitativa entre el calor y el movimiento. Esta idea de una relación invariable de las magnitudes, era para Mayer lo principal, y ella también fué la que utilizaron las ciencias naturales durante el período siguiente. Esta es una extensión considerable de la ley de la conservación de la energía, ya afirmada por Huyghens y Leibnitz (véase el tomo I de esta obra), de suerte que se hacía igualmente válida para las relaciones de las diferentes fuerzas de la naturaleza. Mayer dedujo de su razonamiento que no hay, á decir verdad, más que una sola fuerza que aparece bajo diferentes formas, las cuales están entre sí en una relación cuantitativa determinada.

Aunque la tentativa realizada por Mayer para dar una deducción filosófica de la ley de la conservación de la energía sea insuficiente, la marcha de su pensamiento no deja de tener interés para la teoría del conocimiento. Porque en sí era perfectamente legítimo preguntar si no se producía, entre el hecho que llamamos causa y el hecho que llamamos efecto, una relación análoga á la que existe entre la razón lógica y la consecuencia lógica. Y la marcha seguida por el pensamiento de Mayer lleva, naturalmente, á esta cuestión. A la experiencia toca responder. Colding, físico danés, que estableció por sus propios medios el principio de la conservación de la energía, un año después de la aparición del primer artículo de Mayer, y que lo confirmó por medio de experiencias, suponía que era en realidad un principio racional; y Helmholtz, en su artículo *De la conservación de la energía* (1847), partía igualmente de un postulado formulado en virtud de la teoría del conocimiento. El inglés Youle, que llega al mismo resultado que Mayer por sus propios medios, como Colding y Helmholtz (ejemplo notable que demuestra que muchos sabios pueden estar simultáneamente

sobre la pista de un mismo descubrimiento), procede más bien por la experiencia pura; pero indica que es improbable *á priori* que la energía pueda ser aniquilada sin efecto equivalente (1).

Fué difícil que el nuevo principio se hiciese admitir; no obstante, se impuso poco á poco en el espacio de diez y ocho años (1852-1860), sobre todo cuando se comprendió qué recursos ofrece para llevar á nuevas investigaciones y á nuevos descubrimientos. Su gran significación consiste precisamente en que determina al sabio á establecer ciertas cuestiones, cada vez que se produce ó cesa una manifestación particular de la energía. Del mismo modo que el principio general de causalidad tiene esta significación: inducirnos, cada

---

(1) «*If the resistance to electrolysis which is over and above that due to chemical change were not ascounted for elsewhere*, IT WOULD PROVE THE ANNIHILATION OF A PART TO THE POWER OF THE CIRCUIT, WITHOUT ANY CORRESPONDING EFFECT. *We shall see that this is not the case, but* THAT *in the evolution of heat, where the excess the excess of resistance takes place, an exact equivalent is restored.*» (Youle: *On the Heat evolved during the electrolysis of water*, 1843; *Scientific Papers*, I, pág. 115, Londres, 1884.) « *We might reason,* A PRIORI, *that absolute destruction of living force cannot possibly take place, because it is manifestly absurd to suppose that the powers with which God has endowed matter can be destroyed... but we are not left with this argument alone, decisive as it must be to every inprejudiced mind (a).*» (Youle: *Matter, Living Force and Heat*, 1847; *Scientific Papers*, I, pág. 269.)—En principio, el punto de vista de Youle no difiere del de Mayer y de del Colding. Sobre este último, vid. un pasaje de sus UNDERSÖGELSE OM DE ALMINDELIGE NATURKRAFTER OG DERES GENSIDIGE AFHANGIGHED *(Investigaciones sobre las fuerzas universales de la naturaleza y sobre su dependencia recíproca)*. (VIDENSKABERNES SELSKABS SKRIPTER; FEMTE RAKKE; NATURV. MATHEM., afd. II, pág. 129): «La idea de que una actividad pueda desaparecer en la materia, sin reaparecer como causa operadora, me parece absurda.»

(*a*) Voy á traducir, para los lectores españoles que no conozcan la lengua de Shakespeare, estos dos interesantísimos pasajes que Höffding traslada íntegros en su idioma original: «Si la resistencia á la electrolisis, que es debida ante todo y sobre todo al cambio químico, no fuese comprobada dondequiera, *se probaría la aniquilación de una parte del poder del circuito, sin ningún efecto correspondiente. Podemos ver que no ocurre eso,* sino que en la evolución del calor, donde tiene lugar el exceso de resistencia, se restaura un equivalente exacto.» «*Podemos razonar* A PRIORI *que la absoluta destrucción de la fuerza viviente no es posible que pueda efectuarse*, porque es manifiestamente absurdo suponer que los poderes de que Dios ha dotado a la naturaleza puedan ser destruidos... pero no nos contentamos con este solo argumento, por decisivo que pueda ser para todo espíritu libre de prejuicios.»—(*Tr.*)

vez que se produce un cambio, á indagar un cambio anterior cuyo efecto pudiera ser un nuevo cambio; así también, el principio de la conservación de la fuerza ó de la energía (como se dice ahora, á propuesta de los sabios ingleses) tiene la importancia de que al punto debe uno proponerse saber cuál es la relación de las diversas manifestaciones de la energía entre sí.

Filosóficamente, era preciso preguntarse, en particular, cuál era la relación de los fenómenos psíquicos con la nueva ley. Es característico, á este respecto, que casi todos los que la han descubierto han partido de ideas espiritualistas y teleológicas. El mismo Mayer se ha declarado, en diferentes ocasiones, adversario resuelto del materialismo, y ha emitido su convicción diciendo que las verdades científicas son á la religión cristiana como los arroyos y los ríos son al mar. Por ejemplo, en el Congreso Científico de 1869, en Innsbruck, hizo una declaración en este sentido, que Carlos Vogt y sus amigos tomaron á muy mala parte. El punto de vista de Colding puede deducirse del pasaje siguiente: «Mi primera idea de que las fuerzas de la naturaleza deben ser imperecederas, la he tomado de esta opinión: que las fuerzas de la naturaleza están emparentadas con el elemento espiritual de la naturaleza, con la razón eterna tanto como con el espíritu humano. Lo que me ha llevado así á la idea de la perpetuidad de las fuerzas de la naturaleza, es la concepción religiosa de la vida.» Colding y Youle suponen que Dios, al crear el mundo, ha puesto en la naturaleza cierta suma de fuerza, y que esta suma no puede ni aumentar ni disminuir en su conjunto, y que solo puede ser repartida de diferentes maneras, como Descartes en su tiempo lo admitía del movimiento (véase el tomo I). Y ambos creían que la conservación de la energía asegura la conservación de los valores del universo, porque, como Leibnitz, no distinguían la energía misma de su empleo para favorecer la vida y la evolución (véase el tomo I) (1).

(1) Mayer: *Opúsculos y cartas*, págs. 339 *y* siguientes; com-

No obstante, los sabios antes citados no examinaron y no fundamentaron más ampliamente estos postulados; partían de ideas religiosas dadas, como los filósofos del siglo XVIII. Era natural, por esta razón, examinar más en detalle las relaciones de la ley demostrada con el conocimiento de la naturaleza adquirido hasta entonces. No es, pues, extraño que los senderos se hayan separado y que se hayan opuesto diferentes direcciones. Todo lo que se había demostrado era que, cuando cesa una especie de energía física, otra especie de energía física ocupa su puesto con cierta cantidad determinada. Se trataba de saber qué significación debía tomar lógicamente este conocimiento para la concepción del mundo.

2.—El materialismo.

La reacción más violenta contra la filosofía romántica (abstracción hecha de la ortodoxia intransigente), está caracterizada por la literatura materialista, que floreció en Alemania á la mitad del siglo. En aquélla la idea era todo; para ésta, la materia llegó á ser la única cosa existente. El entusiasmo por las ciencias naturales y por los puntos de vista grandiosos que éstas habían conseguido hacer triunfar por medio de la teoría de la conservación de la materia y de la energía, debía llevar naturalmente á considerar esta doctrina misma como una filosofía suficiente y á explicar todos los aspectos de la existencia por su solo auxilio. La manera más sencilla de resolver el problema de la significación que tiene para

---

párese con la página 460; *La mecánica del calor*, 3.ª edición, pagina 356 y siguientes. - Colding: NATURVIDENSKABLIGE BETRAGTNINGER OVER SLAGTSKABET MELLEM DET AANDELIGE LIVS VIRKSOMHEDER OG DE ALMINDELIGE NATURKRAFTER. (*Consideraciones naturalistas sobre la afinidad de las actividades de la vida espiritual con las fuerzas universales de la naturaleza.*) (OVERSIGT OVER DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKABS FORHANDLIGER, p. 155-166; 1856).—Youle: *Scientific Papers*, I, p. 209-273. —Por lo que á Mayer se refiere, parece resaltar de su conferencia dada en Innsbruck (*La mecánica del calor*, p. 337), que no creía en una evolución de continuidad en la sucesión de los fenómenos materiales, y que admitía un paralelismo entre los procesos psíquicos y los procesos cerebrales.

nuestra concepción del mundo la teoría de la conservación de la materia y de la energía, sería indiscutiblemente decir que esta teoría contiene nuestra concepción del mundo íntegro. La filosofía establecida por el materialismo moderno no aspira á ser otra cosa que la simple consecuencia de las ciencias naturales. Al mismo tiempo, parecía haberse adquirido una base sólida para todas nuestras ideas y para la conducta de nuestra vida. En lugar de un fundamento místico ó espiritualista, obtenemos un fundamento absolutamente palpable, sobre el cual podemos construir en la teoría y en la práctica. Y esta doctrina puede vulgarizarse fácilmente. Es infantil, habla á la imaginación, es de un fácil acceso y su exposición suministra una buena ocasión de deducir de las ciencias naturales una multitud de hechos que ofrecen un interés universal. Muchos de los portavoces del materialismo alemán eran sabios hábiles é independientes, como, por ejemplo, Carlos Vogt y Jacobo Moleschott. Otros, tales como Luis Büchner, influían principalmente por un estilo claro, humorístico y lleno de verbosidad. Esta literatura tiene mérito en particular á causa de su tendencia vulgarizadora. Ha propagado entre el gran público una considerable cantidad de conocimientos. *Fuerza y materia*, de Büchner, es uno de los libros de ciencia popular más leídos de nuestro siglo; de 1855 á 1889 se publicaron dieciséis ediciones alemanas y además ha sido traducido á muchos idiomas. Aun cuando el materialismo tenga en sí algo dogmático, ha sido de gran utilidad, porque ha opuesto su dogmatismo al dogmatismo eclesiástico, y por esta razón ha inducido á reflexionar acerca de problemas que habían sido desdeñados después de la disolución de la filosofía romántica. Todo el movimiento materialista en Alemania estaba además animado de un amor idealista á la humanidad y al progreso, y Büchner tenía perfecta razón al protestar contra las confusiones del materialismo, en cuanto método y teoría, con el materialismo en el sentido de una tendencia práctica de la vida. El materialismo puede reconocer muy bien el valor de las ideas y de los sen-

timientos más elevados y más nobles, aunque crea que, como todos los fenómenos espirituales, éstos no sean más que productos ó formas de los procesos materiales.

Si el materialismo aspira á ser la simple consecuencia de los resultados de las ciencias naturales, es interesante apreciar, no solamente que los que han descubierto la ley de la conservación de la energía partían generalmente del postulado espiritualista, sino también que los conflictos más importantes en el debate materialista se produjeron entre sabios que se colocaban todos en el terreno de la ciencia de la naturaleza. Eso no prueba necesariamente que el materialismo esté equivocado, pero demuestra cuán difícil es sacar las consecuencias exactas y cuántos motivos diferentes hay que influyen sobre la concepción del mundo del individuo. La célebre obra de Moleschott: *El movimiento circular de la vida* (1852) está dirigida contra las expresiones teológicas de Liebig en sus *Cartas de química*, en que éste había atacado en particular una proposición establecida por Moleschott: «¡sin fósforo no hay pensamiento!» Al mismo tiempo se elevaba una discusión entre el fisiólogo Rodolfo Wagner, de Gottinga, y el zoólogo Carlos Vogt, de Ginebra. Esta discusión llegó á su paroxismo, cuando en 1854, en un Congreso científico celebrado en Gottinga, Wagner afirmó la existencia de una substancia psíquica etérea que agita las fibras del cerebro como el músico toca el piano, y que se transmite ¡por división! de los padres á los niños; opinión que apoyaba en la enseñanza de la Biblia, confesando que sólo una distinción precisa de la creencia y de la ciencia permitía sostenerla. Pero si se abandona el dominio de la ciencia exacta, no puede uno fiarse más que á una creencia imposible de probar; y Wagner agrega: «en materia de fe, lo que yo prefiero es la fe pura y sencilla del carbonero.» Vogt arremetió contra esta declaración en una violenta obra de polémica: *La fe del carbonero y la ciencia* (1855). En una obra ulterior: *Lecciones sobre el hombre* (1863), Vogt da una exposición más científica de su concepción. Insiste en particular sobre esto: que el cerebro es el

órgano de la conciencia, y que la conciencia es al cerebro como cada función al órgano correspondiente. Aun concediendo que no se pueda explicar *de qué manera* se forma la conciencia en las células del cerebro, sostiene que está ligada á ellas indisolublemente, y no quiere renunciar á la provocadora proposición anteriormente establecida por él: que el pensamiento está con el cerebro en la misma relación que la bilis con el hígado ó la orina con los riñones: aunque una función esté en relación distinta con el órgano que un producto con el lugar en que ha sido creado.

Moleschott se apoya, como ya indica el título de su obra, principalmente, sobre la teoría de la conservación de la materia. Es para él la gran idea que habían barruntado ya los enciclopedistas del siglo XVIII; idea que ha sido posteriormente confirmada por las ciencias naturales y sobre la cual deberá erigirse la creencia futura. Siente respeto por el gran movimiento circular de la naturaleza. El minero arranca al seno de la tierra la cal fosfatada, con el sudor de su frente; y acaso la materia pasa por sus manos al mejor cerebro y á las ideas más elevadas; el labrador abona su campo con cal fosfatada, y ésta llegará á ser una parte integrante del trigo que alimenta el cuerpo y el cerebro de los hombres. Con la materia, la vida circula á través de todas las partes del universo; con la vida, el pensamiento; y del pensamiento proviene á su vez el deseo de hacer la vida mejor y más feliz. Si estamos en condiciones de introducir en el organismo y en el cerebro las materias mejores, el pensamiento y la voluntad alcanzarán su desenvolvimiento supremo. El sabio es el Prometeo de nuestra época y la química es la ciencia soberana. El problema social encontrará su solución en cuanto se descubra *(sic)* el justo reparto de las materias á las cuales está ligada la vida del pensamiento y de la voluntad.

Solamente hemos tenido en cuenta aquí la primera edición de la obra de Moleschott; las ediciones posteriores contienen una gran cantidad de modificaciones y de complementos. Moleschott, que nació en 1822 en Holanda, era pro-

fesor en Heidelberg á la aparición de la obra; pero cuando se le arrebató su libertad de enseñanza, pasó á Zurich; más tarde fué profesor de fisiología en Turín y en Roma, donde murió en 1893. Después de su muerte se ha publicado su autobiografía (*Para mis amigos; memorias de Jacobo Moleschott;* Geissen, 1895). Da una interesante semblanza del sabio de tendencias ideales que aspiraba á una instrucción universal. Para comprender bien su concepción, es preciso leer la declaración siguiente, que hace después de haber desarrollado su pensamiento en *El movimiento circular de la vida*: «Esto no era exclusivamente *materialista* más que para los que pueden representarse una materia sin fuerza ó una fuerza sin agentes materiales. *Yo sabía perfectamente que se puede volver por pasiva toda la proposición, y como toda materia lleva en sí fuerza, y esta fuerza está penetrada de espíritu, se puede hablar exactamente igual de una concepción espiritualista.*» (Página 221.) El punto de vista de Moleschott, podría llamarse más bien monismo que materialismo. «Se trata de una *bi-unidad* verdadera indivisible; y la concepción materialista no se opone tanto á la concepción espiritualista como la concepción unitaria á la concepción dualista, la concepción real á la concepción imaginaria.» (Página 222.) Solo por oposición á la concepción espiritualista quiere Moleschott llamarse materialista.

Luis Büchner (nacido en 1824) dice, sin duda, que no aspira á explicar la naturaleza de las relaciones que existen entre el espíritu y la materia, entre la fuerza y la materia; quiere afirmar solamente que están una y otra en una relación necesaria é indisoluble. Pero eso es ya más de lo que se puede probar científicamente; además, Büchner no duda, en manera alguna, de que el espíritu sea una simple propiedad de la materia y la fuerza una simple propiedad de la materia. La idea de su célebre obra: *Fuerza y materia,* le vino del *Movimiento circular de la vida,* de Moleschott, y la eternidad de la materia es para él el primer principio. Piensa que la conservación de la energía no es, en realidad, más que una con-

secuencia natural de la conservación de la materia, y que había podido por esta razón deducirse ya de la química de Lavoisier. Sólo en la quinta edición de su libro insertó un capítulo particular sobre la *Inmortalidad de la fuerza*, donde hace de la circulación de la fuerza una correlación necesaria á la correlación de la materia, de suerte que «ambas forman juntas desde toda la eternidad y para la eternidad la suma de fenómenos que llamamos el mundo». Sin embargo, persiste en creer que «en la materia subsisten todas las fuerzas de la naturaleza y todas las fuerzas espirituales y que, por consiguiente, la materia es el fondo último de todo sér». En cuanto al elemento espiritual, lo considera como un simple producto (aunque se haya negado rotundamente á emitir una opinión sobre las relaciones de este elemento y de la materia). «Del mismo modo que la máquina de vapor produce movimiento, la complicación orgánica de materias dotadas de fuerza hace nacer en el cuerpo del animal una suma de ciertos efectos que, reunidos en unidad, se llama espíritu, alma y pensamiento.» (*Fuerza y materia;* 7.ª edición, pág. 130.) En una declaración hecha más tarde, Büchner da un paso más, sin que al parecer lo advierta él mismo. Está contenida en un pasaje que va dirigido á manera de polémica contra el autor de esta obra. «La oposición de la energía física y de la energía psíquica, dice, no puede sostenerse sino en cuanto que se preconciben de una manera dualista los conceptos de cuerpo y de espíritu, ó en un sentido más general, de fuerza ó de materia, mientras que en el sentido materialista y monista, no coinciden y *no representan acaso más que dos aspectos diferentes ó dos modos fenomenales diversos del mismo fondo último de todas las cosas*. Precisamente la ley de la conservación de la energía es la que en el problema del alma lleva necesariamente á consecuencias materialistas, como yo creo haberlo demostrado hasta la evidencia en muchas de mis obras, y recientemente aún en la quinta de mis cartas sobre *la vida futura y la ciencia moderna* (Leipzig, 1889) por medio de hechos y de observaciones fisiológicas y psicológicas. Creo, por consiguiente, haber

demostrado que *la actividad psíquica no es ó no puede ser otra cosa que la proyección de un movimiento atraido por impresiones exteriores y que se produce entre las células de la sustancia gris*». (*Extracto de un artículo publicado en la Revista hebdomadaria* MENSCHTUM GOTHA, 1889, núm. 46.)

Es evidente que Büchner confunde en este pasaje dos teorías muy distintas: una que concibe el espíritu y la materia como las formas fenomenales de una sola é idéntica substancia; otra para la cual la materia es «el fondo material», y, por consiguiente, los procesos psíquicos no son lógicamente *otra cosa* que movimiento (ó «proyección de un movimiento»). A la vez profesa dos teorías. El infatigable propagandista de la influencia de los postulados de las ciencias naturales en nuestra concepción del mundo no ha visto esta inconsecuencia; acaso no tenía á sus ojos gran importancia, porque, á decir verdad, no se proponía enseñar una teoría filosófica determinada; además, ha creído en su celo haber demostrado hasta la evidencia lo que desgraciadamente no es posible demostrar.

Enrique Czolbe (1819-1873), médico como Büchner, trató con un sentido crítico más profundo de determinar las consecuencias de la doctrina de las ciencias naturales. En sus primeros escritos es un materialista lógico. En las obras: *Nueva exposición del sensualismo* (1855) y *El origen de la conciencia del yo* (1856), así como en el artículo: *Los elementos de la psicología desde el punto de vista del materialismo* (ZEITSCHRIFT FUR PHILOSOPHIE, XXVI), explica que el materialismo contradice las ciencias naturales, en cuanto que éstas se adhieren á la teoría de la energía específica de los nervios sensibles y creen, por consiguiente, en una diferencia entre las impresiones sensibles y los procesos exteriores correspondientes. Como contraposición á esta teoría, Czolbe emite la opinión de que un solo é idéntico movimiento es el que desde el mundo exterior se transmite al cerebro por los órganos de los sentidos y por los nervios. En ningún punto se producen modificaciones cualitativas; la diversidad de los diferentes sentidos

debe, por el contrario, explicarse por la intensidad diferente con que el movimiento se efectúa en los diferentes órganos. La unidad de la conciencia se explica por la reacción sobre sí mismos que operan los movimientos en el cerebro; el cerebro, que permite estas clases de movimientos circulares, es el órgano de la conciencia. De esta manera, Czolbe aspira á concebir pura y simplemente la sensación y la conciencia del *yo* como un movimiento en el espacio. Pero, como pensador claro y lógico que es, se da cuenta de que, si hace sin más precauciones la sensación y la conciencia del *yo* idénticas al movimiento, se debe volver por pasiva la proposición y decir que allí donde se produce un movimiento de cierta intensidad y de cierta forma, debe haber también conciencia, de suerte que resulta una animación universal de la naturaleza. El desenvolvimiento lógico del materialismo le conducía, pues, á sobrepujarse á sí mismo.

Más tarde (en la obra *Los límites y el origen del conocimiento humano*; 1865, y en el interesantísimo artículo: *Las matemáticas en cuanto ideal para cualquier otro conocimiento y las relaciones de las ciencias empíricas con la filosofía* (ZEITSCHRIFT FUR EXAKTE PHILOSOPHIE; 1866), Czolbe reconoció que es imposible explicar el mundo por un solo principio, ya se encuentre este principio con Büchner en la materia, con los filósofos especulativos en el espíritu ó con los teólogos en Dios. Llegamos solamente á una explicación partiendo de muchos elementos, y llamamos elementos lo que no podemos analizar ya. Los elementos que no pueden reducirse recíprocamente son los átomos materiales, las fuerzas orgánicas y los elementos psíquicos (cuya suma forma el alma universal). Entre estas tres clases de elementos se produce una acción común armoniosa que realiza un encadenamiento final de la naturaleza. El mundo se afirma como unidad, no en su origen, sino en su dirección. Así se advertía que el problema de la existencia es más complicado de lo que creía el materialismo. En sus investigaciones posteriores, que han sido impresas en parte, Czolbe se aproximaba á las ideas fundamentales de

Spinosa, de las cuales quería dar una expresión empírica. En lo que concierne á los diferentes períodos de la filosofía de este vigoroso pensador, remitimos aquí al artículo de Vaihinger: *Las tres fases del naturalismo de Czolbe* (PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE, XII).

Lo que se admira en Czolbe desde el principio hasta el fin, es que exige la claridad y la inteligibilidad de todos los conceptos fundamentales. Quería desterrar todo elemento místico y suprasensible, y por esta razón trataba de concebir, en lo posible, todas las ideas con una claridad geométrica. Más bien en obsequio á la inteligibilidad, que por la demostración rigurosa, proclamaba á las matemáticas como el ideal de la ciencia. En su juventud se había entusiasmado con la poesía de Hölderlin, y se había propuesto el fin de defender la claridad y la alegría de vivir de los griegos contra todo misticismo y contra todo dualismo. La inteligibilidad en el dominio del pensamiento iba, para él, unida á la alegría causada por el mundo natural. De igual manera que el desenvolvimiento del principio de la inteligibilidad en el pensamiento puede exigir trabajo, así también se necesita quizás resignación para manifestar en la práctica el júbilo causado por la vida real; pero en el dominio teórico, como en el dominio práctico, Czolbe quiere combatir lo que llama «la necedad de la transcendencia». Ya durante su período materialista, confiesa que el móvil más profundo de su filosofía es la necesidad subjetiva de inteligibilidad y la necesidad de atenerse á la realidad; el materialismo era para él un postulado, que más tarde cedió el puesto á otros postulados.

Ernesto Hoeckel (nacido en 1834, profesor de zoología en Jena desde 1865), ha sido clasificado con frecuencia entre los materialistas, pero él mismo ha definido su concepción: un monismo que se sobrepone á la oposición del espiritualismo y del materialismo, y que parte de la gran idea fundamental de los panteistas acerca de la unidad de la naturaleza. Para el monismo no existe ni espíritu ni materia, en

el sentido ordinario de la palabra, sino una sola cosa, que es espíritu y materia á la vez. Emite sus ideas filosóficas generales, especialmente en su *Morfología general* (1862-1866). El elemento psíquico es para él, como para Czolbe, un elemento original del universo, aunque existe en grados sobremanera diferentes, desde el alma del átomo y de la célula hasta las almas de los organismos superiores.

Esta teoría animista de Hoeckel da que pensar, porque muchas veces ha recurrido á la influencia de las almas para explicar movimientos orgánicos, en lugar de buscar una explicación que se base únicamente en la ciencia de la naturaleza. Por otra parte, explica á veces ciertos fenómenos psíquicos como simples combinaciones de carbono más complicadas y más inconstantes, ó moléculas de albúmina del tejido nervioso. Cree haberse sobrepuesto al materialismo y al espiritualismo, y, sin embargo, subsisten en él proposiciones de aspecto espiritualista, así como proposiciones de sentido materialista. Para dar forma á sus principios no ha penetrado por un estudio severo las leyes de la conservación de la materia y de la energía. Lo que puso en movimiento sus ideas fué la doctrina de Darwin, y ha buscado un principio supremo que pueda conciliarse con la gran unidad de la naturaleza indicada por la nueva doctrina. El monismo conduce, según Hoeckel *(Morfología general,* II, pág. 445-451), á la idea de Dios más sublime. En la gran ley causal que envuelve á toda la divinidad, se revela como si abarcase toda la naturaleza y como si obrase en todo fenómeno de la naturaleza. La concepción ordinaria de Dios es una creencia en dos Dioses; es un anfiteísmo y no el monoteísmo, porque al lado de la divinidad establece las causas naturales.

Hoeckel fué uno de los primeros naturalistas alemanes que se adhirieron á Darwin, y sostuvo con mucho ardor su teoría, á la cual atribuía una certeza y daba una extensión que el fundador de la teoría, espíritu crítico y reflexivo, no podía aprobar siempre. Sin cesar construía árboles genealógicos de especies actuales, y no tenía escrúpulos en creer en

una formación perpetua de la materia orgánica. No advierte los límites de una hipótesis ni la necesidad de una comprobación; sólo eso permite explicar que pueda comparar, sin más ni más, la hipótesis de Darwin á la de Newton. Acusaba á Darwin de conceder demasiada importancia á las objeciones hechas á su teoría. El gran sabio movía la cabeza viendo el celo de su joven adepto. *Your boldness sometimes makes me tremble,* le escribía (19 de Noviembre de 1868). Las particularidades mencionadas aparecen, aún más claramente que en sus declaraciones anteriores, en su obra más reciente. *(Los enigmas del universo:* Estudios populares sobre la filosofía monista; Bonn, 1899.)

La teoría de la conservación de la materia y de la fuerza, y la teoría de la evolución de las especies por la selección natural, eran (como ya se ha observado) los resultados de las ciencias naturales que debían, principalmente, poner la reflexión en movimiento durante el período que siguió á la mitad del siglo. Ahora que hemos visto las tentativas hechas por los sabios para fundar una filosofía sobre estos resultados, vamos á pasar al examen de la posición ocupada por los filósofos de profesión enfrente de estos resultados.

3.—**Construcciones idealistas sobre base realista.**

a)—*Rodolfo Hermann Lotze*

La filosofía idealista tiene en la última mitad del siglo su representante más considerable en la persona de Lotze. Por su personalidad y por el desenvolvimiento de su espíritu, aparece como un hombre que ha recogido en sí de una manera interesante tanto los motivos idealistas sobre los cuales construía la filosofía romántica, como el estricto desarrollo de la concepción mecánica de la naturaleza que ganó terreno dentro de la ciencia á la mitad del siglo. Lotze es maestro en el arte de desarrollar una idea, de explicar un pensamiento y de hacer resaltar todos sus matices; no se cansa de renovar un problema y de tratarlo, contemplándolo bajo distintos as-

pectos. Su ideal era en el fondo el de la filosofía romántica: quería derivar todo desenvolvimiento y todo encadenamiento del universo de una idea eterna que contenga la razón última de todo lo que se realiza, así como del valor que posee lo que se realiza.

Sin embargo, bien advertía que semejante derivación sobrepuja á las facultades del pensamiento humano, y que si los pensadores del romanticismo se imaginaban haber dado semejante derivación, la razón consistía en que en ellos la tendencia poético-religiosa sigue involuntariamente á la tendencia filosófica. Por eso Lotze separa el elemento poético-religioso del elemento especulativo. Su sentido delicado de la poesía le hizo comprender que su envoltura romántica no puede ser más funesta. Y este sentido poético está emparentado con su afición á los matices individuales y á las relaciones que la filosofía especulativa volatizaba con demasiada frecuencia en sus abstracciones. Por medio de este sentido, el interés especulativo de Lotze se asocia á su tendencia realista.

Se trata ante todo para él de concebir los fenómenos en su naturaleza concreta y en su encadenamiento determinado, regular; luego el pensamiento filosófico tiene por objeto descubrir los postulados sobre los cuales se basa este encadenamiento real. El elemento poético, el elemento científico y el elemento filosófico, están así estrechamente unidos en Lotze, y pocos espíritus estaban tan bien preparados como él á tratar el problema que se había planteado y que la situación moral de su época le inspiraba: la reconstrucción de una filosofía idealista sobre una base realista. Tenía la convicción de que la filosofía romántica había desdeñado las condiciones reales y el encadenamiento mecánico de la naturaleza, sin los cuales las ideas más considerables son en sí mismas un ideal inútil. De igual manera, estaba persuadido de que el materialismo presenta en primero y en último término lo que no es más que una forma (necesaria en verdad) y un cuadro del precioso contenido de la existencia. Su filosofía es, esencialmente, un análisis del concepto del mecanismo de la natura-

leza, el cual debe demostrar que este concepto lleva necesariamente á la hipótesis de un principio ideal de la existencia, y que, en todo caso, no impide admitir que un principio semejante sea el origen eterno de todo lo que el mundo encierra de bueno y de precioso. Los diferentes motivos y las aficiones que animaban á Lotze se revelan claramente en el desenvolvimiento de su espíritu. Nació el 21 de Mayo de 1817 en Bautzen, en la región que había visto nacer á Lessing y á Fichte. Estudió la filosofía, la medicina y la física en la universidad de Leipzig. Fué iniciado allí en dos órdenes de ideas, que profundizó aparte, y cuya unión debía constituir su labor futura. Herman Weisse, el estético y el filósofo de la religión, fué su profesor de filosofía, y Lotze ha declarado más tarde que no solamente debe una multitud de impresiones de detalle á Weisse, sino que especialmente le introdujo en un mundo de ideas que posteriormente no creyó deber abandonar. Weisse era el representante más eminente del teísmo filosófico. Por intermediación suya, la noción que se forma Locke de la filosofía de la religión está históricamente asociada á la de Schelling; y por ella á la del viejo Böhme (véase más atrás).

Dirigiendo una ojeada retrospectiva á su desenvolvimiento (*Escritos polémicos*, pág. 5 y siguientes; 1857), Lotze indica que no se ha asimilado las ideas de la filosofía especulativa como un sistema dogmático acabado, sino como una forma particular de cultura espiritual. Muy en edad temprana, concibió el postulado de que la razón última de las cosas no puede ser más que un principio espiritual; postulado que no abandonó jamás. Estudió la medicina y la física bajo la dirección de Weber, Volkmam y Fechner. Así aprendió á conocer el método y el concepto de las ciencias naturales. En el mismo año recibió el grado de doctor en filosofía y de doctor en medicina. Entonces se hizo profesor de estas dos ciencias, aun cuando se le hubiera confiado en 1842 una cátedra de profesor de filosofía. Después de haber enseñado algunos años en Leipzig, sucedió á Herbart en Göttinga, don-

de escribió sus obras más considerables. El año antes de su muerte fué nombrado profesor de Berlín, pero pronto sucumbió á una enfermedad de que padecía hacía mucho tiempo (1881). Su vida era pacífica, dedicada al estudio, al pensamiento y á la enseñanza académica. Una unión rara de la universalidad y de la profundidad le permitía orientarse en dominios muy diferentes; lo cual atestiguan no solamente sus obras de medicina y de filosofía, sino toda una serie de pequeños artículos y de reseñas bibliográficas (publicadas después de su muerte en cuatro volúmenes bajo el título de *Opúsculos*). Descansaba de su rudo trabajo científico ocupándose de arte y de literatura. Así tra lujo como por juego el *Antígono* en versos latinos.

Como escritor médico, Lotze se propuso, según hemos indicado ya, defender el carácter de la fisiología en cuanto ciencia mecánica de la naturaleza. Quiere explicar la originalidad de los fenómenos orgánicos, no invocando una mística fuerza vital, sino indagando la manera determinada y regular con que las fuerzas generales de la naturaleza obran en el organismo. Como en toda la naturaleza, debemos encontrar aquí la explicación en la acción recíproca de los elementos reales. Sólo porque puede sustraerse al encadenamiento mecánico de la naturaleza es por lo que la vida orgánica se distingue del mundo inorgánico: por la manera particular con que se forman series concordantes de efectos.

La idea del organismo se ha convertido en el tipo de toda la concepción del mundo en la filosofía especulativa de la naturaleza; así una corrección introducida en esta idea, debe tener una significación filosófica general. Se comprende que no solamente el interés médico de Lotze, sino su interés filosófico, hayan encontrado satisfacción en los trabajos que hizo en este sentido. (*Patología y terapéutica generales en cuanto ciencias mecánicas de la naturaleza;* 1842: *Fisiología general de la vida del cuerpo,* 1851.) Estas obras determinaron á algunos materialistas á ver en Lotze un colega, aunque hubiera declarado categóricamente que el organismo no era

más que una parte de su concepción de la naturaleza, y no toda su concepción. Es característico de Locke que escinda así los problemas. Había desarrollado sus ideas generales en filosofía en su *Metafísica* (1841). Pero no se sentía de ningún modo dispuesto á ampliarlas cuando comenzó á enseñar, y en lo que concierne á las ideas definitivas, remitía continuamente á obras futuras. En su *Psicología médica* ó *fisiología del alma* (1852), se extendió ampliamente sobre las relaciones del espíritu y de la materia, y al mismo tiempo dió investigaciones psicológicas de un interés durable. Puso en ejecución, en el período siguiente (1856 á 1864), un proyecto que había acariciado durante largo tiempo al publicar su *Microscosmos* (3 volúmenes). Esta obra, que tiene analogía con el *Cosmos* de Humboldt y con las *Ideas* de Herder, pone la psicología en relación estrecha con la fisiología y con la historia de la civilización; termina por una exposición de las ideas de Lotze sobre la cosmología y sobre la filosofía de la religión. Podía expresar aquí todas sus aficiones y todos los caminos diferentes que habían seguido su pensamiento y su sentimiento. La obra está redactada en un estilo popular y se ha vulgarizado considerablemente. Después de haber publicado una penetrante *Historia de la estética en Alemania* (1868), Lotze procedió á una exposición sistemática y definitiva de su filosofía. Pero no llegó más que á terminar dos partes: *Tres libros de lógica* (1874); *Tres libros de metafísica* (1879). El tercer tomo, que debía comprender la estética, la ética y la filosofía de la religión, no llegó á componerse. Su filosofía quedó, pues, sin acabar; no le fué dado coronar su obra demostrando cómo las ideas que había emitido en dispersión, se unían en una sola trama. Se encuentran breves exposiciones de la doctrina de Lotze en las lecciones *(Bosquejos)* publicadas después de su muerte. Hay que señalar, sobre todo, los *Apuntes de lógica y enciclopedia de la filosofía,* que dan una idea nítida y clara de todo su sistema. Vamos á insertar á continuación una característica de los tres puntos principales de su filosofía.

a) *La concepción mecánica de la naturaleza.*—El pensamiento de Lotze tiene dos puntos de partida: un vivo sentimiento del valor de la vida espiritual, el sentimiento de que lo más sublime que poseemos está ligado al desenvolvimiento espiritual y á sus fines ideales; y, además, la firme convicción de que es necesario un sistema de causas mecánicas y de leyes para realizar aun el ideal más elevado. Dice en alguna parte que puede creer en ideas activas, pero no en ideas mágicas. Sin embargo, estos dos puntos de partida no se manifiestan en él completamente aislados. Partiendo de uno, trata de demostrar la posibilidad de reconocer el otro. El rasgo más característico y más científico de su filosofía es que intenta demostrar, analizando precisamente el concepto de mecanismo, que este concepto tiene por postulado el concepto de un principio que se revela como el vehículo y el manantial de las ideas más elevadas, desde el momento en que lo concebimos de una manera inteligible. Lotze quiere resolver súbitamente la cuestión: sacando las consecuencias del realismo, quiere fundar el idealismo. Sólo las investigaciones hechas con el espíritu del realismo son, según él, capaces de aproximarnos al fin que se propone el idealismo: reconocer que el mundo es la expresión de una idea de valor soberano. La filosofía romántica había pensado poder derivar de la idea más elevada las formas de la realidad. Se ha descubierto que esa era una tarea imposible. Podemos ahora, por el contrario, intentar remontarnos del dato á sus condiciones por medio del razonamiento. La *deducción* es imposible, pero la *reducción* es posible. Constantemente el pensamiento debe aplicar á sus formas una materia dada. Tanto la cultura general como las diversas ciencias proceden por medio de una multitud de conceptos cuyo origen, importancia y valor no examinan más ampliamente. Entre estos conceptos están la causa y el efecto, la materia y la fuerza, el fin y el medio, la libertad y la necesidad, la materia y el espíritu. Ahora bien; la filosofía tiene por objeto introducir la unidad y la conexión en el mundo de las ideas, haciendo de estos conceptos supuestos en la

vida práctica y en las diversas ciencias el objeto de un análisis especial y señalando los límites de su dominio. (*Apuntes de lógica y enciclopedia de filosofía*, § 88.)

Ahora bien; de todos estos conceptos, el más importante es el que suponemos en todo análisis de la realidad cada vez que hacemos una experiencia ó que buscamos una explicación: el concepto de una relación de causa á efecto, que es general y lo comprende todo. Este concepto no está fundado sobre la experiencia, sino que se supone en toda experiencia. Sin embargo, como la inteligencia de la naturaleza adquirida hasta ahora depende de la realidad de este concepto, éste mismo puede designarse como la expresión de un hecho, y este hecho: que el elemento particular de nuestra experiencia se asocia á otros elementos por medio de un encadenamiento de leyes (el hecho del encadenamiento mecánico), la filosofía debe estudiarlo á fondo y sacar de él todas las consecuencias. No puede deducir este hecho, pero acaso puede descubrir lo que contiene. *Una diversidad de elementos reales en reciprocidad de acción*: tal es el principio sobre el cual construye la concepción mecánica de la naturaleza, y, como hemos visto, Lotze estaba tan firmemente convencido de la necesidad absoluta de este principio, que trabajó con ardor él mismo por hacerlo reconocer en fisiología, donde reinaba aún el vitalismo, que invocaba una «fuerza vital», la cual lo formaba y lo gobernaba todo. Pero decir que el encadenamiento mecánico es un rasgo necesario de nuestra concepción del mundo, no es decir que sea el rasgo único, el que decida de todo. Por el contrario, Lotze afirma «la legitimidad absoluta del mecanismo; pero al mismo tiempo su importancia absolutamente subordinada en el universo». (*Tres libros de metafísica*, pág. 462.) Y un análisis exacto del concepto de mecanismo nos hará ver que es así.

La concepción mecánica de la naturaleza (si uno se forma una concepción definitiva del mundo), se detiene en una multiplicidad de elementos (átomos) en reciprocidad de acción.

Proclama un pluralismo. Pero ¿qué relación tienen los elementos con el encadenamiento de que forman parte? ¿Pueden existir por sí mismos, abstracción hecha de este encadenamiento, de suerte que este encadenamiento fuese una relación indiferente para su esencia, ó no están precisamente determinados en absoluto por el enlace en que se encuentran con el mundo en cuanto conjunto? La acción recíproca y el encadenamiento no pueden, con todo, flotar libremente sobre ó entre los elementos; suponen su unidad interior. Si admito, en efecto, que los dos elementos A y B son absolutamente independientes, su acción recíproca se hace incomprensible. En cuanto estado completamente acabado, un efecto no puede referirse de A á B. Lo que se produce en A, no puede tener sentido para lo que se produce en B, á no ser que A y B no sean en realidad substancias independientes absolutamente distintas y sus estados sean los estados de una sola é idéntica substancia más comprensiva. Una multiplicidad de séres independientes haría incomprensible la acción mecánica recíproca; no se comienza á comprender más que con la creencia en un sér infinito, que lo abarca todo, cuyos momentos ó puntos de acción son los elementos individuales. El concepto de «tránsito» de una fuerza ó de una influencia de un elemento independiente á otro no puede sostenerse. La causa *inmanente* (**causa immanens**) es la única inteligible, pero no la causa *transitiva* (**causa transiens**). Se dan estados en un solo é idéntico sér que pueden estar entre sí en la misma relación que el principio y la consecuencia, pero no los estados de dos séres independientes uno de otro. Entre los numerosos pasajes en que Lotze ha expresado esta serie de ideas, deben citarse *Lógica y Enciclopedia*, § § 99-100, y *Tres libros de metafísica*, § § 50-81.

Por el análisis de los conceptos de la relación causal y de la acción recíproca (los conceptos fundamentales de la concepción mecánica de la naturaleza), Lotze ha llegado, pues, á la idea de una substancia primitiva, de un principio que lo abarca todo. Su pensamiento sigue aquí la dirección

vida práctica y en las diversas ciencias el objeto de un análisis especial y señalando los límites de su dominio. (*Apuntes de lógica y enciclopedia de filosofía*, § 88.)

Ahora bien; de todos estos conceptos, el más importante es el que suponemos en todo análisis de la realidad cada vez que hacemos una experiencia ó que buscamos una explicación: el concepto de una relación de causa á efecto, que es general y lo comprende todo. Este concepto no está fundado sobre la experiencia, sino que se supone en toda experiencia. Sin embargo, como la inteligencia de la naturaleza adquirida hasta ahora depende de la realidad de este concepto, éste mismo puede designarse como la expresión de un hecho, y este hecho: que el elemento particular de nuestra experiencia se asocia á otros elementos por medio de un encadenamiento de leyes (el hecho del encadenamiento mecánico), la filosofía debe estudiarlo á fondo y sacar de él todas las consecuencias. No puede deducir este hecho, pero acaso puede descubrir lo que contiene. *Una diversidad de elementos reales en reciprocidad de acción*: tal es el principio sobre el cual construye la concepción mecánica de la naturaleza, y, como hemos visto, Lotze estaba tan firmemente convencido de la necesidad absoluta de este principio, que trabajó con ardor él mismo por hacerlo reconocer en fisiología, donde reinaba aún el vitalismo, que invocaba una «fuerza vital», la cual lo formaba y lo gobernaba todo. Pero decir que el encadenamiento mecánico es un rasgo necesario de nuestra concepción del mundo, no es decir que sea el rasgo único, el que decida de todo. Por el contrario, Lotze afirma «la legitimidad absoluta del mecanismo; pero al mismo tiempo su importancia absolutamente subordinada en el universo». (*Tres libros de metafísica*, pág. 462.) Y un análisis exacto del concepto de mecanismo nos hará ver que es así.

La concepción mecánica de la naturaleza (si uno se forma una concepción definitiva del mundo), se detiene en una multiplicidad de elementos (átomos) en reciprocidad de acción.

Proclama un pluralismo. Pero ¿qué relación tienen los elementos con el encadenamiento de que forman parte? ¿Pueden existir por sí mismos, abstracción hecha de este encadenamiento, de suerte que este encadenamiento fuese una relación indiferente para su esencia, ó no están precisamente determinados en absoluto por el enlace en que se encuentran con el mundo en cuanto conjunto? La acción recíproca y el encadenamiento no pueden, con todo, flotar libremente sobre ó entre los elementos; suponen su unidad interior. Si admito, en efecto, que los dos elementos A y B son absolutamente independientes, su acción recíproca se hace incomprensible. En cuanto estado completamente acabado, un efecto no puede referirse de A á B. Lo que se produce en A, no puede tener sentido para lo que se produce en B, á no ser que A y B no sean en realidad substancias independientes absolutamente distintas y sus estados sean los estados de una sola é idéntica substancia más comprensiva. Una multiplicidad de séres independientes haría incomprensible la acción mecánica recíproca; no se comienza á comprender más que con la creencia en un sér infinito, que lo abarca todo, cuyos momentos ó puntos de acción son los elementos individuales. El concepto de «tránsito» de una fuerza ó de una influencia de un elemento independiente á otro no puede sostenerse. La causa *inmanente* (**causa immanens**) es la única inteligible, pero no la causa *transitiva* (**causa transiens**). Se dan estados en un solo é idéntico sér que pueden estar entre sí en la misma relación que el principio y la consecuencia, pero no los estados de dos séres independientes uno de otro. Entre los numerosos pasajes en que Lotze ha expresado esta serie de ideas, deben citarse *Lógica y Enciclopedia*, § § 99-100, y *Tres libros de metafísica*, § § 50-81.

Por el análisis de los conceptos de la relación causal y de la acción recíproca (los conceptos fundamentales de la concepción mecánica de la naturaleza), Lotze ha llegado, pues, á la idea de una substancia primitiva, de un principio que lo abarca todo. Su pensamiento sigue aquí la dirección

que llevó á Spinosa en su época á su concepto de substancia (véase tomo I), y que Kant tomó en sus obras de juventud, sin salirse de ella por completo en sus obras posteriores (véase mi artículo sobre la *Continuidad de la evolución filosófica de Kant*, capítulo I: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1894).

El concepto de que quería partir la filosofía romántica y del cual trataba de derivarlo todo se convierte para Lotze en el último postulado, ó como él se expresa, el último hecho de nuestro pensamiento. Es imposible desarrollar más ampliamente y de una manèra que hable más á la imaginación el principio universal que se supone en la relación de la acción recíproca más sencilla. Estamos aquí en presencia de un *concepto-límite* del cual no podemos prescindir y que no podemos desarrollar *(Tres libros de metafísica*, § § 73 y 246). Sin embargo, este concepto es el que permite á Lotze conservar lo que era para él lo esencial en la marcha idealista del pensamiento, en la cual había sido iniciado por su maestro Weisse. Gracias á él, encontró una combinación de las dos corrientes opuestas del mundo del pensamiento. Ni los átomos absolutos del materialismo, ni las mónadas de Leibnitz, ni las realidades de Herbart, podían designar para él el término del pensamiento. Al pluralismo debe sustituir necesariamente el *monismo*.

Por lo que se refiere en particular á los átomos, Lotze sostiene que el interés de las ciencias naturales lleva solamente á admitir los elementos que son realmente indivisibles para nuestra experiencia, y que la hipótesis de una pluralidad de elementos extensos (aun cuando nos los representemos infinitamente pequeños) no puede ser el término del pensamiento. Hay que renunciar, ó bien á la unidad del átomo, ó bien á su extensión; en un átomo extenso, cada acción exigirá tiempo é irá de partes en partes, y estas partes serán entonces unidades más fundamentales que el átomo entero. En el concepto terminal de átomo, debemos, pues, hacer abstracción de toda extensión y representarnos los átomos como

centros de energía, que (á consecuencia del análisis anteriormente dado del concepto de mecanismo) son todos, en particular, puntos de partida de la actividad de la substancia primitiva. (*Tres libros de Metafísica*, § § 190-191 y 245; compárese con la interesante reseña bibliográfica de la *Teoría de los átomos* de Fechner en los *Opúsculos*, III, p. 215 á 238.)

La importancia que Lotze concede á la concepción mecánica de la naturaleza y á las consecuencias que de ella se derivan, constituyen la parte más considerable de su filosofía, aunque no se da á entender esto, por lo general, cuando se hace el elogio de Lotze. Las más de las veces se hace resaltar su tendencia espiritualista, tanto por sus admiradores como por sus adversarios. Y, sin embargo, su mayor mérito, como pensador, consiste en haber analizado el concepto fundamental de la concepción científica de la naturaleza. Sin duda alguna tenía por precursores á Spinosa y á Kant; pero eso no quita nada á su mérito, tanto menos cuanto que, probablemente, no lo ha sabido él mismo. Tiene el defecto, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, de no analizar el concepto-límite al cual llega, y de dejarlo en la forma bajo la cual la filosofía romántica y el dogmatismo anterior lo habían concebido. En general, Lotze no sentía la importancia de la teoría del conocimiento.

3) *Idealismo metafísico.*—La marcha del pensamiento de Lotze, tal como lo hemos descrito hasta ahora, ostenta aún cierta indecisión. Aún se podría preguntar si no tenemos absolutamente ningún medio de formarnos idea más exacta de los elementos y de la substancia primitiva. Vamos á extractar la respuesta que da Lotze á esta cuestión; pero hacemos constar, en primer lugar, que sabe perfectamente que todas las cuestiones que pueden proponerse se apoyan en analogías y están determinadas por otros motivos que los motivos puramente teóricos. La ley de la analogía y la necesidad de ver reproducida nuestra propia naturaleza moral en el universo, que se han revelado como fundamentales en todos los metafísicos idealistas (especialmente Leibnitz, Herder, Schelling,

Beneke), aparecen con una conciencia plena é íntegra en Lotze.

Lotze es atomista, pero no concibe los átomos como materiales, porque, como todas las demás propiedades sensibles, la extensión debe explicarse por la acción recíproca de los átomos, que, por consiguiente, no podrían en sí mismos poseer esta propiedad. Así como la vida y como todas las propiedades experimentales, el hecho sensible de la extensión es debido á la acción simultánea de centros de energía, que deben ser, á su vez, concebidos como los puntos iniciales de la actividad interna del sér primitivo infinito. Lotze no cree que sea imposible que durante el curso del mundo se produzcan comienzos completamentes nuevos; eso no está en contradicción con el sistema universal de las leyes, porque la ley no hace jamás sino expresar la sucesión en la cual se producen los estados, pero no un destino exterior; cada elemento, nuevamente formado, recibe su ley, la cual es idéntica «á la esencia de la cosa que permanece constante en el cambio.» (*Tres libros de metafísica*, § 33.) Y los diversos elementos tampoco necesitan de ser absolutamente homogéneos. Sin duda alguna, es indispensable cierta concordancia ó cierta conmensurabilidad para que una organización del mundo pueda abarcarlos todos; pero no hay necesidad de una igualdad perfecta. Una ley de la naturaleza puede muy bien asociar entre sí elementos que difieran por la cualidad, cuyo denominador común no podemos encontrar. En último resultado, no es una necesidad *lógica*, sino una necesidad *estética* la que nos hace inteligible el universo (*Tres libros de metafísica*, § 59): no es la consecuencia formal de la actividad del sér primitivo, sino la riqueza y la abundancia con las cuales se ejercen esta actividad, las que deciden de la naturaleza de los elementos particulares. En este punto, Lotze pasa claramente de motivos puramente teóricos á razones de sentimiento, sin lo cual ni unos ni otros le permitirían establecer con precisión cómo grandes *diferencias cualitativas* son compati-

bles con la *conmensurabilidad* supuesta por el hecho de la acción recíproca (1).

Si queremos formarnos una idea de la naturaleza interior de los elementos, hay que concebirlos por analogía con nuestra propia esencia espiritual. La concepción mecánica de la naturaleza no nos da á conocer, á decir verdad, más que las relaciones recíprocas de los elementos, pero no su naturaleza interior. Versa sobre las circunstancias exteriores, gira continuamente alrededor de las cosas; es una *cognitio circa rem*. Acaso, como la concepción vulgar de la naturaleza, hace creer que es absolutamente indiferente á las cosas, concibámoslas ó no. Lotze sostiene, por el contrario (ya en su obra de juventud: *Metafísica*, p. 313; 1841), que la subjetividad forma parte de la realidad lo mismo que los objetos exteriores: «no solamente lo que pasa *entre* los séres, sino lo que se produce *en* ellos, es algo verdadero y real.» En sus obras posteriores (primero en la *Psicología médica*), da un paso más, sosteniendo que nuestra esencia subjetiva es el único caso en que conocemos el interior de una cosa y tenemos una *cognitio rei*, y no solamente una *cognitio circa rem*; el único medio de formarnos una idea de la naturaleza interior de las cosas es, de consiguiente, concebirlas por analogía con nosotros mismos; como séres que sienten, y no como séres que tienen ideas, pues el sentimiento es una manifestación de la conciencia anterior á la idea. El empleo de esta analogía es el único medio de pensar las cosas como séres reales, que existen por sí mismas aunque para nosotros sean simples imágenes. Al hacerlo así, aplicamos el método que reduce lo desconocido á lo conocido. (*Tres libros de Metafísica*, § § 96-98.) Y la «necesidad ética» lo exige igualmente, porque ésta es incompatible con un universo del cual una gran parte, acaso la parte mayor, no sea más que el obscuro fundamento de una vida psíquica que debiera extenderse sola-

(1) Sobre la indecisión de Lotze en este punto véase á Max Wentscher: *El concepto de Dios en Lotze y su fundamento metafísico*, p. 19-29; Halle, 1853.

mente á ciertas regiones (véase ya *Fisiología general*, § 129). Debe, pues, admitirse que los elementos del universo están animados en diversos grados.

Sucede con el principio de únidad lo que con los elementos del mundo cuya acción recíproca se explica por él. Si observamos la ley de la analogía é intentamos reducir lo desconocido á lo conocido, es preciso, según Lotze, concebir el principio del universo como una esencia espiritual. Para introducir unidad y cohesión en los estados internos, nuestra propia vida interna y espiritual es el único ejemplo que conocemos en que se realiza la posibilidad de tal conservación de la unidad (al menos aproximadamente), durante los diferentes estados. Asociándose á su maestro Weisse, Lotze concibe el principio del universo como una personalidad absoluta, y defiende esta aplicación del concepto de personalidad al sér absoluto, diciendo que solo el sér absoluto puede ser una personalidad, porque solo él posee la independencia y la espontaneidad absolutas, mientras que el concepto de personalidad sólo encuentra una aplicación imperfecta cuando se dice de séres finitos que dependen de condiciones exteriores. Sin duda alguna, Lotze concede que una vida personal exige una resistencia que debe vencerse, y exige también la facultad de recibir y de sufrir lo mismo que la de obrar. Pero si uno se pregunta cómo un sér absoluto y que no está sometido á ninguna restricción puede sufrir, Lotze responde (*Bosquejo de la filosofía de la religión*, § 34; cf. § 52): lo que pone en movimiento el sentimiento de la divinidad deben ser productos internos de su propia imaginación creadora. La gran cuestión estriba, sin embargo, en saber si esta resistencia creada voluntariamente puede tomarse en serio; sobre todo, concediendo que pueda aniquilarse á cada instante. En todo caso, la vida personal que conocemos tropieza con barreras que no eleva ella misma y que no son tan fáciles de derribar, y la analogía sobre la cual se apoya Lotze parece, por esta razón, sustraerse al punto capital. Agréguese á eso que, según la interpretación más verosímil de sus declaraciones oscuras y va-

cilantes (1), Lotze se separa de Weisse en que piensa que la forma del tiempo no puede aplicarse al sér absoluto. Un sér personal que no se desarrolla en el tiempo; una vida, una pasión y una acción situadas fuera del tiempo: ¡son conceptos que exigen demasiado de nuestra facultad de analogía! Hagamos notar además que Lotze supone (tanto para los elementos como para el principio del universo), que la oposición del espíritu y de la materia es contradictoria. No se pueden concebir, pues, otras posibilidades que esta: hay necesidad absoluta de concebir los elementos y el principio del mundo como séres espirituales, á no ser que se quieran ó se puedan concebir

(1) En su obra *Lotzest ankar om tid och timlighet i Kritisk belysning* (*Ideas de Lotze sobre el tiempo y la naturaleza temporal á la luz de la crítica*; Lund, 1885), Reinhold Geijer llamó la atención sobre los puntos de vista variables, en los cuales Lotze parece haberse colocado con respecto al problema del valor absoluto del tiempo. En mi artículo *Lotze og den svenske Filosofi* (*Lotze y la filosofía sueca*; traducción alemana en los *Philosophische Monatshefte*; 1890), me he adherido á la interpretación de Geijer, aun viéndome obligado á concebir personalmente el problema de otra manera que mi colega sueco. Sin embargo, parece que las cosas son de otro modo del que Geijer y con él ya nos creemos con derecho á pensar Después de las aclaraciones aportadas por Ricardo Falckenberg en su artículo *El desenvolvimiento de la doctrina lotziana del tiempo* (*Revista de filosofía y de crítica filosófica*, tomo CV), el *Bosquejo de metafísica* publicado después de la muerte de Lotze data ya de 1865, y desde ese momento se desvanece una prueba esencial en apoyo de la tesis, según la cual Lotze no había negado la realidad del tiempo hasta los últimos años de su vida. Cuando, en sus obras anteriores, habla de la relación del tiempo pura y simplemente como absolutamente válida, Falckenberg sostiene que ese es un empleo legítimo de ideas populares, en que el contexto no exigía lenguaje más riguroso La concepción definitiva de Lotze era la expuesta en los *Tres libros de metafísica* (1879), en el *Bosquejo de la filosofía de la religión* (1878-79), en cuyos términos la sucesión es válida para los séres finitos, mientras que la divinidad está por encima de toda diferencia de tiempo. Se aparta de su primera exposición (en la *Metafísica*; 1841), por el establecimiento de esta distinción, que seguramente no está hecha para hacer más evidente el conjunto de la cuestión (aunque la distinción *psicológica* entre sucesión y forma abstracta del tiempo puede sostenerse muy bien). Lo mismo que mi colega sueco, yo no puedo encontrar sentido en la expresión «acontecimientos y acciones situadas fuera del tiempo.» (*Bosquejo de metafísica*, § 58.) Mi colega alemán encuentra, por el contrario, en eso un pensamiento considerable.

como séres materiales. Pero no hay necesidad lógica; hay solamente una necesidad de hecho en escoger entre el espíritu y la materia para determinar los conceptos fundamentales. En realidad no conocemos más que estas dos formas de existencia; pero no sería *imposible* que hubiese una ó muchas otras formas. Por esta razón, el idealismo metafísico no puede probarse (1).

Lotze tiene además perfecta conciencia de que el término de toda su concepción del mundo depende de razones de sentimiento, pero no de un pensamiento riguroso. Sólo por motivos puramente teóricos afirma la necesidad de remontarse de la pluralidad de los elementos á la unidad del principio del mundo. «El curso del mundo, sea armonioso ó no, no es inteligible para mí sin esta unidad, única que permite toda acción recíproca de los individuos; las discordancias de las cosas entre sí atestiguan la presencia perpetua de esta unidad de una manera tan insistente como la harmonía de las fuerzas en vista de un fin.» *(Tres libros de Metafísica*, § 233*)*. Pero si lo reduce todo á un principio único, sabe muy bien que no podemos deducir de él el encadenadenamiento del mundo y los elementos: ¡la segunda premisa nos falta siempre! (*Tres libros de Metafísica,* § 93). Por eso sólo en la convicción práctica se puede conservar la idea de que todos los séres y todos los acontecimientos tienen su razón última en el fin supremo afirmado del principio del universo. Lo que es este fin, no lo sabemos; é ignoramos

---

(1) Vid. mi *Psicología*; edición alemana, pág 90; y mi artículo *Actividad psíquica y física* (*Vierteljahrrschrift für wissenschaftlichen Philosophie,* XV, pág. 249 y siguientes). Es interesante que Leibniz, el fundador del idealismo metafísico, en su primer período, haya insistido como Spinosa, en que el dualismo espíritu-materia no era más que un dualismo de hecho y no un dualismo lógicamente necesario. *Œuvres philosophiques*; edición Gerhardt, I, págs. 237, 242, 268. Vid. Luis Stein: *Leibniz y Spinosa*, pág. 93 y siguientes. Mandl: *Contribuciones críticas á la metafísica de Lotze*, pág. 35; Berna, 1895; llega á un resultado análogo al que yo llego más adelante en lo concerniente al concepto de la filosofía de la religión de Lotze.

del mismo modo cómo el conflicto de las fuerzas en la naturaleza y la realidad del mal en el mundo pueden conciliarse con la legitimidad del plan del universo. (*Microcosmos*, libro IX, cap. V; *Tres libros de Metafísica*, § 233.) Pero Lotze encontraba en una idea moral el último término de su pensamiento, tanto al principio como al fin de su carrera: la metafísica debe, según él, ceder el puesto á la ética; lo que *debe* ser encierra la explicación última de lo que *es*.

Si por panteismo se entiende la doctrina que afirma una relación interna entre Dios y el mundo, concíbase ó no la divinidad como un sér personal, el puesto ocupado por Lotze en la filosofía de la religión merece el nombre de panteismo ético. Se sentía él mismo pariente próximo de Fichte; por el contrario, no confesaba de buen grado sus afinidades con Spinosa. Se excedía á veces en el empleo de expresiones y de giros teológicos (sobre todo en el *Microcosmos* y en el *Bosquejo de filosofía de la religión y de filosofía moral* que se publicaron después de su muerte). A juzgar por su estilo (no por otra cosa) se le hubiera creido más cerca de la concepción religiosa vulgar de lo que en la realidad estaba. Sin embargo, indica de pasada (especialmente en el *Microcosmos*, libro VIII, cap. IV) la diferencia entre la libre religiosidad y las religiones positivas.

γ) *Psicología espiritualista.*—Los elementos cuya acción recíproca produce los fenómenos presentados por la experiencia no necesitan, según Lotze (como hemos visto), ser absolutamente homogéneos. Solamente es necesaria la homogeneidad que supone precisamente la acción recíproca. En virtud de esta regla muy vaga, Lotze se permite satisfacerse con la hipótesis popular de la acción recíproca del alma y del cuerpo. Los elementos supuestos por el concepto de mecanismo son para él de orden psíquico ó físico. Niega la hipótesis de una serie continua de fenómenos físicos. En ciertos puntos, el movimiento físico se interrumpe para ser «absorbido», es decir, para convertirse en estados psíquicos. Es dudoso que, al emitir esta idea por primera vez (en 1851;

Fisiología general, § 424), Lotze haya tenido una noción precisa de la importancia de la ley de la conservación de la energía, descubierta poco antes, aunque más tarde no haya creído razonable abandonar por ella el punto de vista en el cual se había colocado ya. Había para él razones más considerables que imponían la necesidad de admitir una substancia psíquica particular. No había, según él, más que dos posibilidades: ó bien derivar los fenómenos físicos de un alma que sea su principio propio, ó explicarlos por la acción simultánea de las fuerzas físicas. (Véanse *Síntomas de psicología médica; Opúsculos*, III, p. 4.) Siendo imposible la última alternativa, supuesto que la acción recíproca de las fuerzas físicas no puede explicar la unidad que caracteriza aun la manifestación más sencilla de la vida psíquica, no queda para Lotze más que el primer recurso. Así, una gran parte de las investigaciones psicológicas de Lotze tiende á descubrir de qué manera los elementos psíquicos están en reciprocidad de acción con los elementos físicos. Su psicología recuerda aquí la de Descartes (véase tomo I). Según su concepción, existen algunos dominios en que los elementos físicos influyen sobre el alma; después los procesos psíquicos pueden seguir su curso durante algún tiempo, conformándose únicamente á sus leyes propias; y luego formarse una fuerza mecánica para producir nuevos cambios físicos. *(Opúsculos*, III, pág. 7.) Aunque el estado actual de la fisiología de los nervios y de la psicología parece impedir que se distingan estos diferentes momentos, Lotze no por eso procede menos osadamente (en particular en la *Psicología médica* y en el *Microcosmos)* á un análisis exacto. La significación que tienen los procesos materiales para la vida psíquica no puede ser (conforme á la idea que Locke se forma de la naturaleza de la acción recíproca) la de suscitar en el alma sensaciones ó representaciones completas; solamente pueden dar signos que el alma debe traducir á su propio lenguaje; del mismo modo que, á la inversa, los estados internos del alma no pueden transmitirse tales como son á los

órganos materiales; no hacen más que dar ocasión á estos últimos para entrar en actividad. Los órganos materiales trabajan al servicio de las actividades superiores del espíritu, suministrando y preparando los materiales sobre los cuales el alma debe ejercitar sus fuerzas, y en eso consiste toda su significación. Las mismas actividades superiores del espíritu (recuerdo, pensamiento, sentimiento estético y moral) se ejercen cuando se dan los materiales en el seno del alma, y no es del todo necesario admitir procesos materiales particulares que les correspondan. Lotze quería ver en estos procesos materiales los efectos de los estados psíquicos (producidos por el hecho de que las vibraciones de estos últimos se transmiten del alma al cerebro) más bien que sus causas. Así ocurre, especialmente, cuando vemos que un estado de sentimiento dura aún mucho tiempo después de la desaparición de lo que lo ha provocado en un principio.

No podemos detenernos aquí en las teorías particulares de Lotze en psicología. Hay que señalar especialmente su genial teoría de los signos locales, que permite comprender mejor la formación del concepto del espacio (1) y la importancia que confiere al sentimiento como elemento fundamental de la vida psíquica, en contra de la psicología de Hegel y de Herbart. Lotze difunde una luz nueva sobre una multitud de puntos de detalle, en razón de su concepción delicada é ingeniosa, y de su estilo con frecuencia muy feliz. Vuelve la espalda, por el contrario, al buen método psicológico cuando, en lugar de indagar las leyes que ligan los fenómenos psíquicos, concibe la formación de los diversos fenómenos psíquicos como si las ideas obrasen sobre el

(1) Véase á este propósito Reinhold Geijer: *Hermann Lötzes lära om rummet* (*Teoría del espacio de Lotze*); (*Nyt svensk. tids krift*, 1880), y *Exposición y crítica de la teoría lotziana de los signos locales* (*Philosophische Monaftsheften*, 1885); cf. mi artículo *Lotze og den svenske Filosofi* (traducción alemana en los *Philosophische Monatsheften*, 1890), y mi *Psicología*, 2.ª edición alemana, págs. 274-276. (Véase la traducción de la *Biblioteca científico-filosófica.)*

alma misma, y como si se separasen los sentimientos que parten de ella, los cuales deben á su vez reaccionar sobre el alma misma, para separar de ella las manifestaciones de la voluntad. Lo mismo acontece cuando opone una facultad especial de pensamiento á la asociación de las ideas. Aquí su metafísica espiritualista ha impuesto á la psicología una explicación demasiado rebuscada y demasiado escolástica. Así se venga la psicología de no haber sido reconocida como ciencia experimental independiente, y de haber sido considerada como una metafísica aplicada. (*Lógica y Enciclopedia*, § 93.)

Si la psicología de Lotze recuerda en puntos esenciales la de Descartes, hay que reconocer que esta analogía no existe sino en cuanto que Lotze conserva el estilo popular que emplea con profusión en su psicología, no menos que en su filosofía de la religión. El alma cosa en sí, y el cuerpo cosa (ó grupo de cosas) en sí: tal podría ser la teoría de Lotze, según muchos pasajes, del mismo modo que era la de Descartes y, aun en nuestros días, de la metafísica popular. Pero ésta no es para Lotze más que una concepción provisional. Se distingue, sobre todo, de Descartes, por su teoría de la subjetividad de extensión y por su análisis del concepto de la materia, que le impulsa á admitir que la materia no es más que una forma fenomenal de la acción recíproca de elementos psíquicos. Con eso queda suprimida la concepción dualista de las relaciones del alma y del cuerpo. La diferencia cualitativa de los elementos en acción recíproca se reduce considerablemente; en lugar de una acción recíproca entre los elementos psíquicos y los elementos físicos, se obtiene ahora una acción recíproca entre los elementos psíquicos. Y es de notar que esta reducción, Lotze no la hace porque encuentre una dificultad cualquiera en la metafísica popular ó cartesiana. El problema de las relaciones del alma y del cuerpo no existe, á decir verdad, para él; su acción recíproca no representa para él un enigma mayor que las relaciones recíprocas que se producen entre dos cuerpos

que chocan (1). Se deja, al contrario, guiar por consideraciones filosóficas generales, que conservarían aún su valor si, en lugar de partir del dualismo cartesiano, hubiese erigido su psicología sobre la hipótesis de la identidad de Spinosa. El idealismo metafísico es independiente de toda hipótesis psicológica particular. Ahora bien: como Lotze había principiado por ser cartesiano, estas consideraciones le hacen llegar á una concepción que puede ser calificada de *espiritualismo monista*, porque considera el alma y el cuerpo como dos *substancias diferentes*, pero *homogéneas*. La teoría de Herbart (véase más atrás) y una teoría que surgió en la escuela de Wolff (véase la nota primera de este volumen), constituyen los precedentes de esta teoría original.

En otro lugar, más esencial para toda su filosofía, Lotze se separa igualmente de Descartes, y al mismo tiempo, de Leibnitz y de Herbart. Hemos visto que considera los elementos particulares del mundo como momentos ó manifestaciones (acciones) de la substancia primitiva, que es la única realidad verdadera. Entonces el alma no puede ser substancia, en el sentido riguroso de la palabra, como tampoco lo es un átomo físico. La independencia de las cosas finitas no es más que aparente. «Nuestra concepción monista, dice Lotze, ha dejado *por completo y sin reservas* la organización del mundo, la existencia y la facultad de obrar de cada cosa entre las manos del sér inmortal, del cual dependía la posibilidad de todas las acciones recíprocas.» *(Tres libros de Metafísica*, § 245; cf. § 72-73.) Por eso no concibe las expresiones de substancia y de sér hablando del alma, sino en el sentido de lo que posee la facultad de obrar y de padecer *(Ibidem*, § 243) y acaba por confesar (*Ibidem*, § 307) que vale más acaso evi-

(1) *Microcosmos*, I, III, cap. I: «¿Por qué un átomo del sistema nervioso no había de poder del mismo modo chocar ó herir al alma ó á la inversa, puesto que todo choca y toda presión común se revela al análisis exacto, no como si fuese un medio de acción, sino solamente como la forma inteligible de un acontecimiento mucho más imperceptible entre los elementos?»

tar estos nombres, porque fácilmente podrían provocar consecuencias erróneas. Ya en su artículo: *Alma y vida psíquica* (en el *Diccionario portátil de fisiología* de Wagner, 1846; *Opúsculos*, II, pág. 198), Lotze declaraba que cada alma no posee más que la realidad que le confiere su importancia en el conjunto del mundo, y que su inmortalidad no depende de su naturaleza, sino del lugar que ocupa en el orden ético del universo. En el *Microcosmos* y en su obra principal *(Tres libros de metafísica)*, Lotze insiste sobre esta idea. Como no es el interés por la inmortalidad del alma lo que le ha hecho llegar á su psicología espiritualista, ve bien que esta cuestión no puede resolverse por el método científico. «No poseemos otro principio que esta convicción idealista general: sobrevivirá toda cosa creada, cuya sobrevivencia entra en el sentido del universo y mientras ella entre: perecerá todo aquello, cuya realidad no se encontraba justificada más que en una fase transitoria del curso del mundo. No hay necesidad de indicar que este principio no resiste más amplia aplicación en manos humanas; no conocemos ciertamente los méritos que pueden conferir á un sér derechos á la existencia eterna, ni los defectos que los niegan á otros.» (*Tres libros de Metafísica*, § 245.)

Si consideramos la concordancia que existe entre las declaraciones anteriores (1846 y 1864) y las declaraciones posteriores (1879) que hace á este propósito, nos veremos poco propensos á admitir con algunos críticos recientes de Lotze (1) que éste ha verificado cambios esenciales en la teoría de la substancialidad del alma y que se acerca así al espinosis-

(1) Kresto Krestoff: *Concepto metafísico del alma en Lotze*, pág. 46 y siguientes; pág. 73; Max Wentscher: *El concepto de Dios en Lotze y su fundamento metafísico*, pág 11 y siguientes; Halle, 1893. La oposición que presenta desde un principio la concepción de Lotze con la de Herbart, á pesar de todos los puntos comunes de contacto, atestigua, igualmente, que la marcha del pensamiento de Lotze no ha sufrido cambio esencial en el curso de los años. Vid. á este propósito Max Nath: *La psicología de Hermann Lotze en sus relaciones con la de Herbart*; Halle, 1892. El optimismo de Lotze proviene de su monis-

mo aún más que antes. Pero seguramente, hubiera valido más para la claridad que este eminente pensador (cuyo carácter no permitía, seguramente, ningún acomodamiento indigno) hubiese ya acentuado tan categóricamente en sus exposiciones anteriores como en sus declaraciones ulteriores la contradicción en que se encontraba con las opiniones corrientes. El representante de la filosofía idealista de la última parte del siglo estaba designado para hacer impresión sobre sus contemporáneos por la importancia de sus pensamientos, por su rica cultura científica, por su concepción elevada de la vida, aun cuando estas ideas no habían revestido con tanta frecuencia una forma imaginada, que no podía saborearse más que como simbolismo.

c)—*Gustavo Teodoro Fechner.*

Fechner y Lotze son los Dioscuros de la filosofía alemana en la segunda mitad de nuestro siglo. Son espíritus emparentados por sus tendencias idealistas, por su gran cultura en materias de ciencias naturales, por su sentido poético y por la necesidad que sienten de realizar la unidad en la concepción del mundo. Persiguen fines análogos, pero en parte por medios diferentes. Así es interesante compararlos, sobre todo teniendo en cuenta que hay que declararse por uno de ellos en puntos decisivos. Como el principio: concepción idealista del mundo sobre una base realista, les es igualmente común, se trata de saber cuál de los dos hace más justicia al principio realista. Esa es una pauta que Lotze ha reconocido al declarar que el idealismo no podía conservarse más que por investigaciones hechas en el espíritu del realismo.

---

mo ético. El mismo ha hecho resaltar muchas veces la realidad del mal físico y moral como si fuese un obstáculo á la realización de su concepción del mundo; sin embargo, un crítico, por lo demás bien intencionado, le ha censurado por no sentir interés hacia «el dogma fundamental de todas las religiones: la gracia», supuesto que no tiene en cuenta el mal suficientemente. Vorbrodt: *Principios de la ética y de la filosofía de la religión de Lotze*, pág. 97; Dessau y Leipzig, 1891.)

Si Lotze se coloca en primera fila en lo que concierne á la elaboración de los principios generales de la filosofía, Fechner tiene supremacía sobre él por lo que se refiere á la lógica y á la decisión con que mantiene el fundamento de las ciencias naturales. Eso es tanto más notable, cuanto que la imaginación ejerce al principio mayor influencia sobre el pensamiento de Fechner de lo que era posible en su compañero de espíritu crítico y reflexivo. Fechner (como Keplero, en el cual hace pensar vivamente) es un interesante ejemplo de la manera de poder llegar á resultados positivos y exactos por medio de especulaciones audaces y fantásticas, con tal de que se persista en una idea fundamental determinada y de que se la pueda despojar de su envoltura mística. Keplero, deshaciéndose de la especulación mística, llegó poco á poco al descubrimiento de las célebres leyes que satisfacían su necesidad de encontrar expresadas en el universo ciertas relaciones matemáticas determinadas; así también Fechner fué inducido, por analogías audaces, á la convicción de que existen relaciones cuantitativas determinadas entre lo espiritual y lo material, y el haber puesto en ejecución esta idea hizo de él el fundador de la psico-física.

Fechner nació en 1801, en la Lusacia, é hizo en su juventud estudios de medicina y de física. En 1835 fué nombrado profesor de física en Leipzig, donde se dió á conocer por sólidos trabajos en esta ciencia. El filósofo de la religión Weisse, era uno de sus amigos íntimos y ejerció gran influencia sobre su concepción religiosa (así como sobre la de Lotze). Es dudoso, sin embargo, que Fechner hubiera llegado á ocupar en la historia de la filosofía un puesto tan considerable si no hubiese contraído una enfermedad ocular (en el invierno de 1839-1840), estudiando los fenómenos subjetivos de la luz y del color, de suerte que, después de muchos sufrimientos, hubo de renunciar á su cátedra de física. En el pensamiento filosófico, en el libre curso de la imaginación, en la profundización del mundo subjetivo del espíritu, buscó una compensación al mundo de la luz y de los colores, en el cual

ya no pudo permanecer mucho tiempo á causa del debilitamiento de su vista, pero que, sin embargo, no olvidó. Fué, al contrario, desde entonces la tarea de su vida fundir estos dos mundos y encontrar la ley de su conexión. Por oposición á la filosofía romántica, quería ir de abajo arriba y no de arriba abajo. Y cuando falta la investigación empírica, prefiere dejar á la imaginación perderse en analogías osadas, más bien que dejar al pensamiento abstracto hilar su trama débil. Explayó su afición á las paradojas (bajo el pseudónimo del Dr. Mises) en una serie de escritos humorísticos. Sus demás obras se dividen naturalmente en dos grupos. Uno, en el cual deben citarse, sobre todo, *Zendavesta* (1851), *Del problema de las almas* (1861), y *Los tres motivos de la creencia* (1863), desarrolla su concepción poético-especulativa del mundo; en el otro grupo entran sus obras que hicieron época en los dominios de la filosofía de la naturaleza y de la psicología: *De la teoría física y filosófica de los átomos* (1855), *Elementos de psico-física* (1860), y *Curso-preparatorio de estética* (1860).

Fechner desplegó su actividad intelectual hasta una edad avanzada. A los ochenta y seis años, aún suministró una interesante contribución á la discusión suscitada por su teoría psico-física. *(De los principios de mensuración física y de la ley de Weber: Estudios filosóficos de Wundt,* IV.) (Murió poco después (1887) (1).

α) *Concepción poético-especulativa del mundo.*—Fechner combate en el dominio de la concepción del mundo la teoría, según la cual el mundo rico y luminoso de la vida psíquica está dirigido por cosas ó séres obscuros é ininteligibles, ó es el producto de ellos. La «materia» del materialismo, la «substancia espiritual» del espiritualismo y la «cosa en sí» de Kant no cesan de ser los objetos de su polémica. No menos ataca

(1) Elsas: *En memoria de Gustavo Teodoro Fechner* (Grenzbote, 1888); Kuntze: *Gustavo Teodoro Fechner: la vida de un sabio alemán*, Leipzig, 1892. Desgraciadamente no he podido utilizar el libro de Laswitz: *Gustavo Teodoro Fechner;* 1896. *(Clásicos de la filosofía de Fromman.)*

á los que separan á Dios y al mundo, al espíritu y á la naturaleza. Rechaza la creencia en un Dios sin naturaleza, con el mismo celo que rechaza la creencia en una materia sin espíritu; va en contra de la ortodoxia tanto como del naturalismo. Condena la concepción ordinaria del mundo, porque separa de una manera dualista lo infinito de lo finito. «Se pone lo infinito enfrente, más allá, fuera, por encima de lo finito; se señala entre ellos una enorme línea de demarcación, como si no pudiesen aproximarse; ahora bien; no están del todo situados uno fuera del otro; lo finito es más bien el contenido de lo infinito, y no se pueden imaginar otras relaciones entre ellos, si no es que lo finito es el contenido de lo infinito. Luego lo infinito no es inasible; al contrario, se le puede coger por un sinnúmero de asas en la realidad finita; solo que no se puede abarcar.» (*Del problema de las almas*, página 111.)

De los prejuicios supracitados deriva, según Fechner, la opinión de que solo los hombres y los animales están dotados de un alma, al menos en nuestra tierra. Se cree que la experiencia nos prohibe dar más extensión á la vida. Pero no poseo experiencia directa más que sobre mi alma propia; debo deducir la existencia de otras almas por medio de la analogía. Y ¿qué es lo que puede impedirme extender más la analogía, ir de los hombres y de los animales á las plantas y á los cuerpos celestes, si para eso se encuentran razones plausibles? Decir que las plantas no tienen nervios, no es una objeción decisiva; tampoco las especies animales más humildes tienen nervios. Si se dice que la planta no es un individuo completo, debe responderse que la individualidad es siempre relativa, pues ningún sér viviente está absolutamente cerrado al mundo exterior. El tránsito de la vida animal á la vida vegetativa es tan insensible, que no hay derecho á señalar entre estos dos reinos una oposición tan grande como entre el sér animado y la cosa inanimada. La vida psíquica de las plantas podría ser tan inferior á la vida psíquica de las bestias, como ésta es inferior á la del hombre. ¿Y por qué los cuerpos

celestes no han de ser animados? Los hombres y los animales forman parte de la tierra, y el alma terrestre podría ser á las almas individuales del hombre y del animal como el cuerpo terrestre es á los cuerpos individuales del hombre y del animal. Se efectúa una abstracción artificial cuando se opone la vida del hombre y del animal, porque es animada, á la vida de todo el globo terrestre. Es preciso admitir que las almas inferiores son á las superiores como las representaciones y los motivos son al alma individual. Por último, todas las almas son partes del alma suprema universal, cuya vida y cuya realidad se manifiestan en la ley causal, que es el principio de todas las leyes particulares de la naturaleza y, por consiguiente, de todo encadenamiento y de todo orden del universo.

Como Lotze, Fechner ve, pues, en el encadenamiento y en el sistema de leyes del mundo el fundamento sobre el cual está edificada la concepción filosófica de la religión. Lo que para muchos hace imposible ó superflua la idea de Dios, la hace absolutamente necesaria para Fechner y para Lotze. En esta ley universal encuentran la expresión de la unidad suprema, de lo eterno y de lo invariable, que lo abarca todo. El concepto de ley es el último de nuestro conocimiento; por eso, según Fechner, nuestra idea suprema debe estar erigida sobre él (véase especialmente su artículo *De la ley causal* en los *Berichten der sasch. Societat der Wissenschaften;* 1849: Cf. *Cuestión de las almas*, pág. 205 y siguientes; *Teoría de los átomos*, segunda edición, pág. 125).

El concepto del mundo equivale, pues, para Fechner como para Lotze, al concepto de Dios. Fechner piensa que la concepción más amplia del concepto de Dios es la más fundada; la concepción más estricta es á sus ojos una abstracción. Y como la vida del mundo es la vida de Dios, esta última no puede encerrarse en sí misma; se desarrolla y evoluciona junto con la evolución del mundo y por su propio impulso. La perfección de Dios no consiste en un acabamiento definitivo, sino en una progresión ilimitada. En esta teoría

len la cual Fechner sigue á su amigo Weisse, mientras que Lotze no creía poder atribuir valor al tiempo hablando de Dios), Fechner ve la afirmación de las máximas del cristianismo; que Dios es espíritu, y debe ser adorado en espíritu, y en verdad, y que todo nuestro sér descansa en él;—¡máximas que por lo general no son más que frases vacías! Concede que su doctrina no es seguramente cristiana; si se cuenta entre los elementos esenciales del cristianismo «la creencia en la manzana mordida en el paraíso con sus consecuencias místicas, en la condenación irrevocable de los que no han sido elegidos, en los milagros contra las leyes de la naturaleza, en la existencia de Dios separado de su universo, en todas las cosas poco edificantes con las cuales los teólogos acostumbran á cimentar y á aun á rematar el edificio del cristianismo.» *(De la cuestión psíquica,* pág. 194.)

β) *Psico-física.*—Desde muy temprana edad, Fechner había llegado, conforme á toda su concepción fundamental, á la convicción de que la diferencia entre lo espiritual y lo material no puede ser la diferencia de dos seres de los cuales uno es inmaterial y el otro carece de espíritu. El mundo material es la fase exterior; el mundo espiritual es la fase interior de la divinidad. La diferencia es fenomenal; consiste en una diversidad de punto de vista del observador, no en una diversidad de sustancia. *(Zendavesta,* II, pág. 341.) O como se expresaba aún más tarde *(Elementos de psicología,* I, pág. 2); la diferencia entre lo espiritual y lo material es comparable á la diferencia que hay entre la parte cóncava y la parte convexa de una sola é idéntica esfera: quien está en el exterior de la esfera, no ve más que la parte cóncava; quien está en el exterior de la esfera, no ve más que la parte convexa; y quien puede cambiar de posición, cree estar acaso enfrente de dos cosas distintas. Fechner llega aquí á la hipótesis de la identidad de Spinosa; su interés de físico le induce á afirmar la continuidad de los procesos psíquicos; y su interés de filósofo de la religión le induce á figurarse la divinidad como el principio espiritual que lo contiene todo, de tal suerte que se

expresa en todos los fenómenos materiales, hasta el punto de que éstos se separan de ella y no pueden ocupar su puesto fuera de ella. Fechner llega, por decirlo así, á una teofísica, antes de desarrollar una psico-física.

Encontraba una comprobación de esta concepción fundamental en la ley de la conservación de la energía, y es el primero en utilizar así la ley que se acababa de descubrir. (*Elementos de psico-física*, I, p. 21-45.) Concede que no se ha presentado la prueba de que esta ley es válida para los procesos materiales que están ligados á las actividades del espíritu; cree, sin embargo, que todas las experiencias dan indicaciones en este sentido, y que, por consiguiente, debemos admitir que la ley es válida, hasta que se nos dé una prueba en contrario. La experiencia demuestra que los procesos materiales á los cuales está ligada la vida de la conciencia, se hallan en acción recíproca con los demás procesos materiales dentro y fuera del cuerpo, de suerte que toda la energía física de que disponemos se derrocha de una manera preponderante tan pronto por estos como por aquellos. Ponemos á contribución la energía cuando pensamos, lo mismo que cuando cortamos leña. Por eso no podemos hacer las dos cosas al mismo tiempo tan bien como separadamente.

En esta teoría se distingue de Spinosa solamente en que se esfuerza con ardor por encontrar una relación matemática de función (1) entre los dos aspectos de la ciencia. Al

(1) En mi primera exposición: *Filosofien i Tysland* (*La filosofía en Alemania*, p. 264 y siguientes; 1872) me he dejado llevar por algunos pasajes contenidos en el *Zendavesta* (II, p. 352 y siguientes), á decir que Fechner admitê una acción recíproca del espíritu y de la materia. Pero Fechner ha sostenido simplemente que importa cambiar de punto de vista y descubrir la fórmula de las relaciones recíprocas de ambas partes. No admite aquí, como no lo admitió posteriormente, un tránsito de una de ambas partes á la otra. En los *Elementos de Psico-física*, I, p. 8, se lee: «Llamamos á lo psíquico *función* de lo físico, independiente de él y viceversa, mientras existe entre ellos una relación constante ó una relación de ley, de tal suerte que se puede deducir de la existencia, y modificaciones de uno las de otro.» Al hablar de esta clase de dependencia, Fechner emplea

principio partía de esta idea: que tienen entre sí relaciones directamente proporcionales. Más tarde (ha anotado la fecha y el lugar: el 22 de Octubre de 1850, por la mañana, en el lecho) tuvo la idea de que lo espiritual no aumenta ni disminuye directamente con lo material, sino que los cambios del primero corresponden á las modificaciones proporcionales del último, de suerte que el cambio ($d\ \gamma$) de intensidad de un estado espiritual está determinado por la relación que existe entre el cambio ($d\ \varepsilon$) de energía del estado material correspondiente y de la energía anterior (ε) (es decir, $d\ \gamma = K\ \frac{d\ \varepsilon}{\varepsilon}$). Así se había alejado de la región de las vagas especulaciones para llegar á una hipótesis que podía ser contrastada por la experiencia. La ha encontrado inmediatamente comprobada por el hecho de que la fuerza de la sensación de luz no crece tan rápidamente como la fuerza física de la luz. Ciertas experiencias personales é investigaciones hechas en el dominio de la literatura le suministraron materiales sobre los cuales asentó esta ley general: que el crecimiento de una sensación no corresponde directamente al crecimiento de la excitación física, sino á la relación que hay entre este crecimiento y toda la excitación dada, de suerte que, habiéndose dado un sólo é idéntico aumento de excitación, la sensación crece tanto menos cuanto que la excitación ha sido ya antes más intensa. Esta ley la llama Fechner la ley de Weber, en memoria de su maestro, el fisiólogo Weber, del cual provenían algunas de las experiencias más importantes en las cuales se apoya. No hablaremos aquí de la legitimidad, de los límites y del sentido de esta ley; remitimos en este punto á las obras modernas de psicología. Nos limitaremos á

---

muchas veces (por ejemplo: *Elementos de Psico-física*, I, p. 18; II, p. 303) las expresiones: *condiciones simultáneas, dependencia simultánea ó recíproca*. Según su concepción, los procesos cerebrales, correspondientes á las actividades de la conciencia, no pueden (como Lotze y los espiritualistas creen) ser considerados, con respecto al alma, como excitaciones que sirven de punto de partida. (*Elementos de psico-física*, I, p. 18.)

notar que el paso dado así por Fechner permite experimentar con precisión en el dominio de la psicología; para emplear una frase de Galileo, midió lo que aún no se había medido. Por su relación con la excitación exterior, la sensación puede ser determinada cuantitativamente, aunque en sí no sea mensurable como elemento subjetivo. Así estaba señalado el camino en que la *psicología experimental* debía internarse, y debía buscar puntos de contacto entre los procesos psíquicos y los procesos que pueden contarse, medirse ó pesarse directamente.

Lo que Fechner había buscado al principio no era, seguramente, aquello de que la ciencia debía ocuparse. Había querido encontrar la relación entre las actividades psíquicas y los procesos correspondientes en el cerebro. Pero esta relación nos es inaccesible. Lo que percibimos inmediatamente es, bajo el aspecto subjetivo, el estado psíquico; bajo el aspecto objetivo, la excitación física. La ley hallada por Fechner es válida para la relación entre estos dos aspectos (en ciertos límites), y es probable que el proceso cerebral y el proceso psíquico sean directamente proporcionales; esto concuerda muy bien, por lo demás, con la hipótesis de identidad que Fechner profesa. En eso la psico-física ha llegado á ser distinta de lo que Fechner se había figurado. Pero eso no anula en nada el valor de su genial obra *Elementos de psico-física;* entre la ciencia del espíritu y la ciencia de la naturaleza se ha introducido una disciplina nueva, como consecuencia de la gran ley de la división del trabajo. Y esta flor en germen se formó en el espíritu libre de Fechner, rico en posibilidades y en ideas. El sabio que, después de Fechner, ha sido el más activo en el dominio de la ciencia nueva, declaró sobre el sepulcro de Fechner: «La psico-física que cultivó no era más que la primera conquista de un campo cuya toma completa de posesión no podía ofrecer serias dificultades, después de ese comienzo». (Wundt: *En memoria de Gustavo Teodoro Fechner*; Estudios filosóficos, IV, pág. 477.) Para defender la ley psico-física establecida por él, Fechner ha escrito una

serie de obras que son modelos de discusión desde el punto de vista del amor á la verdad y de la atención que le presta; y que son, igualmente, ejemplos de polémica cortés, atestiguando, al mismo tiempo, la frescura de espíritu y el humorismo del autor.

Fechner no se esforzaba solamente por crear una psicología experimental; aspiraba conjuntamente á fundar una estética sobre la experiencia. Su *Curso preparatorio de estética* (1876), es un trabajo que hace época, pero cuyo contenido especial no podemos analizar aquí.

γ) *Filosofía de la naturaleza.*—Fechner ha expresado su oposición á la filosofía romántica, especialmente en su *Teoría de los átomos*. La especulación se introduce en la naturaleza, dice, como el oso en una colmena. Paladea la miel que guardan los alveolos, sin sospechar que ha sido recogida gracias al trabajo de una multitud de insignificantes séres particulares. La ciencia de la naturaleza demuestra (tanto en física como en química) que los procesos materiales no pueden comprenderse si no se les considera como los procesos de la acción recíproca de pequeñas partículas, indivisibles para nosotros. La ciencia de la naturaleza concibe cada parte del mundo material, por insignificante que sea, como un mundo en pequeño, con cuerpos celestes y sistemas de cuerpos celestes. Lo que nos parece ser una masa no es, como tantas nebulosas del cielo, más que una agrupación de partes diferentes. Las ciencias naturales no creen en átomos absolutos; se limitan á pensar que la divisibilidad se extiende más lejos de lo que pueden descubrir el ojo y el microscopio. Cree solamente en átomos relativos, es decir, átomos no divisibles para nosotros, ó para las fuerzas de la naturaleza que conocemos, dejándose guiar por la necesidad de reducir todos los efectos á un lugar determinado del espacio, que es su punto de partida. El atomismo filosófico recorre todo el camino que el atomismo físico; pero no está dispuesto más que á pisarlo á zancadas. Acabamos filosóficamente la concepción de la naturaleza admitiendo que, cuanto más

pequeños se representan los átomos, más exactos son los resultados que se pueden deducir, si uno se figura la materia como consistente en átomos. Precisamente por tener puntos de partida de los efectos, es por lo que las ciencias naturales se han forjado los átomos. La parte por la cual cada punto de partida de este género contribuye á realizar una ley de la naturaleza, la llamamos la fuerza que parte de este punto. Todo lo que sabemos de los átomos es que estas contribuciones parten de ellos. Por eso el atomismo los califica de centros de energía. No hay, pues, razón para atribuir la extensión á los átomos (á los átomos absolutos de la filosofía), y el concepto de materia no es ya un concepto materialista. La filosofía se presenta aquí á Fechner como una hipótesis, en la cual nos figuramos absoluto lo que, en realidad, nunca es más que relativamente dado. El fundamento de todo nuestro conocimiento de la existencia, es la ley del encadenamiento de los fenómenos; conforme á esta ley, debemos determinar las fuerzas de los elementos que obran juntos. Fechner no puede, como Leibniz, Herbart y Lotze, considerar los átomos como elementos psíquicos. Son para él los últimos puntos á que llegan los seres espirituales cuando analizan el contenido de su conciencia. Fechner tiene por superflua toda explicación más amplia. El átomo es el límite inferior de nuestro conocimiento, como la ley universal, que atestigua la realidad de un sér, que lo abarca todo, es su límite superior. Toda nuestra ciencia está situada entre estos dos conceptos extremos. (*Problema de las almas*, páginas 215-216.)

c)—*Eduardo de Hartmann.*

En 1869, publicóse un libro que hizo hablar mucho y se propagó como se propagan pocas obras filosóficas de grueso volumen. Era la *Filosofía de lo inconsciente*, de Eduardo de Hartmann. El epígrafe: «Resultados especulativos con arreglo á un método científico inductivo», indica que el autor se proponía exponer y desarrollar ideas filosóficas de una ma-

nera análoga á Lotze y á Fechner. Hartmann pudo ser leído entre el gran público; tenía un estilo claro y amplio; usaba con profusión de ejemplos tomados á la ciencia de la naturaleza, del mismo modo que á un primer plan realista unía un fondo romántico y místico; por último, había insertado en su sistema el pesimismo, que se había convertido en una corriente muy divulgada, por el influjo de las obras de Schopenhauer, muy leídas ahora, y también por el influjo de las tendencias que predominaban en esta época. Podemos figurarnos el interés que despertó este autor, sabiendo que en el curso de veinte años salieron á luz diez ediciones de su obra principal y que solamente de 1870 á 75 no se publicaron menos de cincuenta y ocho obras que trataban de esta materia.

Eduardo de Hartmann nació en Berlín en 1842; su padre era general y él mismo ingresó en la carrera de las armas. En sus horas de ocio se dedicaba á la música, á la pintura y á la filosofía. Una enfermedad de la rodilla le obligó á pedir el retiro (1865). Y cuando se dió cuenta de que en realidad no era apto para las bellas artes («habiendo hecho bancarrota en todo, menos en ideas»), se consagró á la filosofía. Había filosofado ya y compuesto ensayos filosóficos. Se dedicó entonces á la composición de su *Filosofía de lo inconsciente*, que debe considerarse ahora como su obra capital, aunque haya sido seguida de treinta obras más ó menos voluminosas. La más importante entre ellas es la *Fenomenología de la conciencia moral* (1879) que es acaso la más considerable de las obras de Hartmann. Para caracterizar su punto de vista filosófico, no nos fijaremos aquí más que en dos puntos principales.

α) *Filosofía de la naturaleza y psicología.*—Mientras Lotze y Fechner tomaban por punto de partida el género de explicación propio de las ciencias naturales y querían fundar su filosofía deduciendo las consecuencias de sus postulados y de sus resultados, la filosofía de Hartmann lleva á un peldaño mucho más elevado y da la señal de una reacción neo-romántica contra el realismo de las ciencias naturales. Tiende á demos-

trar que la explicación por la ciencia de la naturaleza no basta; que al lado de las causas admitidas por la concepción mecánica de la naturaleza debe obrar un principio psíquico, que, para no conferirle un carácter antropomórfico, llama lo *inconsciente*. Invoca este principio siempre que no bastan, á su juicio, las causas que la ciencia experimental puede sacar á luz. Cree de esta manera haber llegado por un método «inductivo» á resultados «especulativos». Hartmann concuerda con Fechner en decir que la materia debe ser concebida como un sistema de fuerzas atómicas. Cada átomo particular no puede tener masa, como tampoco se puede hablar de la magnitud de un elemento. Ahora bien; si nos fijamos en la fuerza atómica como en el elemento último al cual lleva el análisis de la realidad material, no se encuentra encadenamiento determinado, según Hartmann, más que en la tendencia de la fuerza atómica, si se concibe ésta como un deseo con una idea inconsciente del fin. No comprendemos la energía si no nos la figuramos como una voluntad. La materia misma es, pues, representación y voluntad; y la diferencia entre la materia y el espíritu desaparece. En el crecimiento orgánico se manifiestan, igualmente, una voluntad y una representación inconscientes: la formación del organismo realiza un fin, con respecto al cual las materias y los procesos particulares no deben ser considerados más que como medios; su creación y su yuxtaposición no se comprenden más que por el fin, aunque éste no sea objeto de conciencia. Entre la formación orgánica y la acción instintiva no hay más que una diferencia cuantitativa. El instinto no puede explicarse, según Hartmann, por la organización material, y tampoco puede depender de un mecanismo de los nervios montado de una vez; no podría entonces variar, aun cuando la organización fuese la misma. No es tampoco reflexión consciente. No queda, pues, más recurso que concebirlo como una voluntad y una representación inconscientes. En el espíritu humano, lo inconsciente se manifiesta en la percepción sensible en que la intuición del objeto exterior nace de la fusión inconsciente de las

sensaciones. La asociación de ideas se produce porque, sin buscarse conscientemente, se forman ideas que se asocian á las ideas actuales. Estos sentimientos y los motivos nacen de procesos inconscientes y, por esta razón, son muchas veces incomprensibles para nosotros mismos. Aun allí donde la voluntad va acompañada de conciencia, una voluntad inconsciente debe venir á agregarse para poner en ejecución un movimiento voluntario: ¡la conciencia no sabe, en efecto, sobre qué centro nervioso del cerebro hay que obrar para producir el movimiento! En la historia, lo inconsciente está en condiciones de hacer trabajar á los individuos al servicio de grandes fines universales, cuando creen trabajar por sus propios fines limitados. ¿Qué es el destino ó la Providencia, sino el dominio de lo inconsciente en las acciones de los hombres, mientras que su razón consciente no está bastante madura para hacer suyos los fines de la historia universal? Lo inconsciente es lo que permite siempre el concurso de los séres individuales. Hay individuos de todos los grados posibles; desde el átomo hasta la naturaleza universal, y en todos opera un solo é idéntico inconsciente. La pluralidad sólo tiene una importancia fenomenal, pero no metafísica. Hartmann se declara en principio de acuerdo con el teismo especulativo (tal como se presenta en Schelling, Weisse, Lotze y Fechner); su «inconsciente» debe llamarse más bien «supra-consciente». Prefiere, sin embargo, la expresión negativa por evitar las ideas antropomórficas. Al hacer esto, olvida que, aun cuando el término que ha escogido excluya este género de ideas, las favorece sobremanera por el modo de hacer obrar lo «inconsciente».

El método empleado por Hartmann no es un método científico, cuando intercala su «inconsciente», como una panacea mágica, donde quiera que cree encontrar una laguna en la explicación científica. Se puede decir de él lo que Galileo dice de la invocación de una voluntad omnipotente: no explica nada porque lo explica todo muy bien. Además, el interés por el concepto de inconsciente no se debe probablemente en

Hartmann á una necesidad de comprender los fenómenos. Ha nacido más bien de la necesidad de reposo que se ha dejado sentir después de la reflexión, del análisis, de la crítica y de la ley, en el valor del elemento que surge involuntaria é inopinadamente. Así Hartmann dice en un pasaje (*Filosofía de lo inconsciente*, 3.ª edición, pág. 369): «La razón consciente es solamente negativa; indica, comprueba, mide, compara, combina, ordena y subordina; induce lo general de lo particular; clasifica el caso particular con arreglo á la regla general; pero jamás es creadora, jamás inventiva; el hombre depende en todo eso de lo inconsciente; y si pierde la facultad de percibir las inspiraciones de lo inconsciente, pierde la fuente de la vida, sin la cual su existencia monótona se arrastraría en el esquematismo árido de lo general y de lo particular. Así le es *indispensable* lo inconsciente, ¡y ay del siglo que lo suprime violentamente por excesivo amor al elemento consciente y racional, único que quiere dejar reinar!» La conciencia no puede ser el fin de la evolución; no puede ser más que un medio necesario en cierto grado de la evolución. (*Filosofía de lo inconsciente*, tercera edición, página 739.) Esta experiencia psicológico-histórica de la importancia de la vida inconsciente da al pensamiento de Hartmann una base legítima. Pero con eso transforma lo inconsciente en un sér mitológico, en un demonio que interviene por doquiera en el encadenamiento natural, que dirige los átomos, cambia de lugar las moléculas del cerebro y acomoda las cosas á las circunstancias. La filosofía de Hartmann reviste un carácter mitológico y dualista que, sin duda, se manifiesta con más vigor en las primeras ediciones de la *Filosofía de lo inconsciente*, pero que está demasiado íntimamente ligado á su principio para poder desaparecer por completo, á pesar de todos los correctivos. Es especialmente característica la posición que ocupa frente al darwinismo; trata de demostrar que la selección natural no explica el origen de formas nuevas; que es solamente un medio mecánico de que «lo inconsciente» se sirve cuando desea preparar estas formas. Darwin, pien-

sa Hartmann, se atiene á las condiciones y desdeña la fuerza creadora verdadera.

No es, pues, extraño que Hartmann haya sido víctima frecuentemente de los ataques de los sabios. Para demostrar que podía ser él mismo muy bien maestro de las ideas de las ciencias naturales, escribió una crítica anónima sobre sí mismo: *Lo inconsciente desde el punto de vista de la fisiología y de la teoría de la descendencia* (1872). La crítica fué tan buena y tan justa, que sus adversarios hicieron un gran elogio de la obra anónima y se sirvieron de ella contra él. En la segunda edición, Hartmann se designó por su nombre y añadió notas en que trataba de refutar las objeciones que se había hecho á sí mismo. Si lo ha conseguido, de eso nos es permitido dudar, ha evocado espíritus que no querían desaparecer ya. Concede que hace muy poco caso de las causas mecánicas, y que ha desdeñado numerosos términos intermediarios. Sin embargo, persiste en su tarea de señalar los vacíos dejados por las investigaciones científicas y de llenarlos con ayuda de su *deus ex machina* místico. Como es posible que los vacíos sean solamente provisionales, á la aplicación de este método van anejas ciertas dificultades. Lotze lo había aplicado en su psicología espiritualista; Hartmann lo extiende á toda su filosofía, sin poner atención en que Lotze señala clara y enérgicamente la importancia del mecanismo. Los «resultados especulativos» de Hartmann no son adquiridos por medio del «método inductivo». Por lo demás, reconoce también la impotencia de la inducción *(Filosofía de lo inconsciente*, segunda edición, págs. 359 y siguientes), y se limita á atribuirle la significación de servir para comprobar lo que se ha deducido especulando de otra manera.

6) *Pesimismo y ética.*—Hartmann declara que es una gran equivocación creerle un pesimista á causa de sus disposiciones personales: enseña el pesimismo en cuanto *concepción teórica*, cuando ciertas desilusiones y sufrimientos le abrieron los ojos á esta teoría durante su juventud. En el capítulo sobre el pesimismo, contenido en la ***Filosofía de lo in-***

consciente, se había purgado del mal del siglo, como él dice *(La marcha de su evolución;* Ges. Studien und Aufsaetze, página 38), para purificarlo, trasladándolo de la miseria de la existencia á la *ciencia* objetiva y plácida, y al hacer esto, había recobrado la inmaculada serenidad que puede poseer el filósofo cuando se cierne en el éter del pensamiento puro y desde arriba contempla el mundo y su propio dolor como un objeto de investigaciones extraño á sí mismo. Insinúa al mismo tiempo que el pesimismo no constituye, ni aun teóricamente, toda su filosofía, y no la confiere su carácter principal. *(El lugar del pesimismo en mi sistema filosófico: Contribución á la historia y al fundamento del pesimismo,* segunda edición, págs. 18-28.) Declara que su misión consiste en combinar con la filosofía de la evolución el pesimismo, como resultado de la apreciación del mundo desde el punto de vista de la felicidad. Quiere conciliar así la filosofía de Schopenhauer con la de Hegel; del mismo modo que trataba de combinar en el concepto fundamental de lo inconsciente la voluntad absoluta de Schopenhauer con la idea absoluta de Hegel. Es singular que Hartmann haya encontrado aquí un punto de contacto con Kant. Si Kant ha declarado inútil toda tentativa hecha para resolver el problema del mal, es porque eso era lógico desde su punto de vista, puesto que parte del concepto cristiano de Dios, con el cual la realidad forma una contradicción insuperable. Pero he aquí cómo hay que plantear la cuestión: ¿cómo representarse el principio absoluto del mundo para que haya podido, sin contradicción consigo mismo, producir un mundo semejante? Y cuando se plantea así la cuestión, Kant ha preparado su solución dando indicaciones, tanto en el sentido del pesimismo como en el sentido de la evolución. Schopenhauer ha seguido una dirección; Hegel ha seguido otra; ahora ha llegado el tiempo de hacer la síntesis de lo que contienen ambas. *(Kant considerado como el padre del pesimismo moderno: Contribuciones á la historia y al fundamento del pesimismo,* segunda edición, págs. 136 y siguientes.) (Cf. más atrás y la nota XVII de este volumen.)

Ahora bien; como la observación imparcial (continúa Hartmann) revela que hay en el mundo más desgracia que felicidad, no se puede establecer que el hombre tiene su origen en la razón. No es debido á un principio racional, sino á un principio irracional. Por eso debemos buscar la explicación en el hecho de que en lo inconsciente el elemento *voluntad* se ha separado del elemento *representación*. Hartmann renueva la doctrina mística de Böhme y de Schelling, según la cual la separación violenta de un elemento obscuro en la divinidad ocasiona el progreso del mundo. De una manera desconocida la voluntad ciega en sí se deshace de la unión en que se encontraba con la representación ó con la idea. Pero este elemento vidente de lo inconsciente coopera constantemente á la evolución del mundo y trata de reducir este elemento ciego y tenaz á la armonía y á la reconciliación. De ahí la doble impresión que tenemos del mundo. El pesimismo y el evolucionismo tienen razón á la vez. Dos principios obran en el mundo. La filosofía de la religión de Hartmann recuerda aquí las doctrinas de Voltaire, de Rousseau y de Stuart Mill; con la diferencia de que, á su juicio, la evolución es la liberación progresiva del Dios sufriente; se trata, disolviendo la voluntad, de hacer nulo y discordante lo que se ha realizado cuando el mundo se ha convertido en realidad. Es de gran importancia en este sentido que se despierte el conocimiento de la miseria de la vida; por eso piensa Hartmann que un nuevo período del mundo ha comenzado con Schopenhauer. (*Fenomenología de la conciencia moral*, página 782.) Este conocimiento se forma lentamente en la humanidad, á medida que desaparecen las ilusiones. Al principio esperamos la felicidad en esta vida. Si descubrimos que los bienes que puede proporcionar sólo son aparentes, ponemos nuestra esperanza en otra vida. Es el segundo estadio de la ilusión. La creencia en el más allá no puede sostenerse; adquirimos una nueva confianza en la vida terrestre; pero instruidos por la experiencia, atendemos menos al goce inmediato de la felicidad y esperamos para la humanidad un estado de

felicidad que se realizará algún día en el porvenir, y empleamos todas nuestras fuerzas para prepararle los caminos. Es el tercero y último estadio de la ilusión, en el cual la humanidad permanecerá probablemente durante largo tiempo. Pero en el hecho mismo de que una insignificante minoría ha rasgado igualmente las ilusiones bajo sus tres formas, Hartmann ve una justificación suficiente de la teoría pesimista; su exactitud no podría depender de un voto (*Contribución á la historia y á la justificación del pesimismo*, páginas 174 y 254).

La ética de Hartmann se asocia íntimamente á su teoría pesimista. Para él hay una contradicción irreductible entre la civilización y la felicidad. Los progresos de la civilización están caracterizados por un retroceso de felicidad. La sensibilidad al dolor se hace mucho mayor, y la reflexión creciente rasga más fácilmente las ilusiones. La civilización deja aumentar más aprisa las necesidades que los medios de satisfacerlas. Por eso hay que escoger entre la civilización ó la felicidad, entre la teoría de la evolución ó la de la felicidad. La felicidad supone la calma ó la paz; y por esta razón, producirá el estancamiento y la disolución. La evolución lleva siempre más lejos, hasta que están agotadas todas las posibilidades (1). La evolución aumenta el descontento y quita las ilusiones hasta que la vida acaba por cesar. Entonces está conseguida la liberación y no está ya encadenada la voluntad ciega. La forma más elevada de la ética es, según Hartmann, la que no edifica solamente sobre la filantropía y la necesidad del progreso, sino que toma por fundamento de la moral la compasión hacia Dios, la necesidad de deshacer el principio universal de sus vínculos y de sus sufrimientos. Entonces hace suyos los fines de lo inconsciente. (*Fenomenología de la conciencia moral*, pág. 758 y siguientes; 860, 868: *Filosofía de lo inconsciente*, tercera edición, pág. 748.)

---

(1) Sobre las relaciones de la civilización y de la felicidad, cf. mi *Etica*, cap. VII; y mis *Etiske Undersögelser*, cap. II.

La filosofía de Hartmann es la teología derribada. Opera tranquilamente con la idea de un fin absoluto del universo, sin fijarse seriamente en las dificultades contenidas en esta idea. En su obra ética (*Fenomenología de la conciencia moral*) se encuentran, sin embargo, excelentes detalles, especialmente en la característica y en la crítica de los diferentes puntos de vista. Y en estos detalles, la marcha de su pensamiento es independiente de la metafísica del pesimismo. Se ha sobrepuesto al pesimismo en un grado mucho más elevado de lo que dice él mismo. En la práctica es evolucionista y optimista. Porque en todo caso lo mejor que podemos hacer es afirmar nuestra voluntad de vivir; sólo entregándose por completo á la vida y á sus sufrimientos, pero no renunciando y retirándose cobardemente, se puede contribuir en algo al proceso universal. (*Filosofía de lo inconsciente,* tercera edición, página 748.) El tiempo del pesimismo no llega, á decir verdad, sino después de muchos años; después de tantos años que se asombra uno doblemente de ver que Hartmann cree saber con plena certeza lo que ocurrirá cuando hayan pasado. En razón de esta larga demora, el pesimismo pierde la significación personal y práctica, que tenía en Schopenhauer. Hartmann es á Schopenhauer como los cristianos modernos, que creen el juicio final aplazado indefinidamente, son á los primeros cristianos, cuya vida toda estaba determinada por la confianza de su venida inminente. Las posibilidades remotas no pueden ser decisivas para la conducta de la vida y no podrían anultar el valor de la vida. No podemos apreciar en su valor más que la vida que conocemos y que vivimos, y en esta vida misma es preciso que encontremos lo que debemos poder reconocer como el ideal.

4.—**Criticismo y Positivismo.**

a)—*Federico Alberto Lange.*

La disolución de la filosofía romántica, el progreso realizado por las ciencias naturales y la pretensión del materialismo de ser la última palabra de la ciencia, debían favore-

cer naturalmente en gran parte la corriente que había podido subir á la superficie durante la primera mitad del siglo. El interés y la admiración que suscitaban ahora las ideas de Schopenhauer y de Herbart, eran ya indicaciones en este sentido. Sentíase la necesidad de hacer una revisión crítica del fundamento de nuestro conocimiento, para colocarse, en la posición conveniente, enfrente de los nuevos materiales de conocimiento. En Lotze y en Fechner, y, en parte, también en Hartmann, se encuentran, sin duda, tentativas en este sentido; pero no plantean el problema del conocimiento propiamente dicho. Estos sabios toman el realismo como si fuese dado y tratan después, con más ó menos lógica, de encontrar una base para sus construcciones idealistas, ó bien en sus postulados, ó bien en los vacíos del realismo. Por grande que sea el interés que ofrece especialmente la tentativa de Lotze en este sentido, trataba más bien el problema de la existencia que el problema del conocimiento. Uno de los primeros que llamaron la atención sobre la necesidad de continuar los trabajos de Kant en el problema del conocimiento, fué Eduardo Zeller, el célebre historiador de la filosofía, en una obra de poco volumen titulada: *De la significación y del objeto de la teoría del conocimiento* (1862), que hizo tanta mayor sensación cuanto que el autor salía de la escuela de Hegel. Pocos años después, Federico Alberto Lange señalaba en su excelente obra de historia de la filosofía: *Historia del materialismo* (1866), que la teoría del conocimiento es un elemento importante, no solo desdeñado por la filosofía romántica, sino también por la filosofía materialista, y apoyándose sobre esta base trató de combatir en pro de una concepción idealista del mundo.

Lange es una de las figuras más atractivas en la historia de la filosofía alemana moderna. Reunía en sí, en raro grado, el entusiasmo por el ideal á una crítica acerba, á una extrema riqueza de conocimientos y á un sentido realista vigoroso. Poseía además un gran talento como escritor. Desgraciadamente su carrera fué corta. Nació en los alrededores de

Solingen, en 1828; pero pasó su primera juventud en Zurich, donde su padre, el célebre teólogo J. P. Lange, había sido nombrado profesor de teología, en 1841. El ambiente de su evolución intelectual se trasladó, pues, á la libre atmósfera de Suiza, y esta libertad se advierte á través de toda su vida y de toda su actividad. Hizo sus estudios universitarios en Bonn. Se había propuesto como fin principal la práctica de la pedagogía, y para prepararse á ella estudiaba la filología, sin desdeñar, no obstante, el estudio de las ciencias naturales y de la filosofía. Su tendencia en filosofía se decidió muy pronto. En una carta de 1851 (véase á Ellissen: *Federico Alberto Lange*: *Biografía*, p. 69-73; Leipzig, 1891), expresa que todas las ideas que el hombre puede formarse de la existencia (de Dios y del mundo, del bien y del mal, etc.), se desarrollan conforme á las leyes del espíritu humano: estas leyes son, pues, el último fundamento del conocimiento, más allá del cual no podemos ir. Se colocaba aquí en el punto de vista psicológico de la teoría del conocimiento, al cual había llegado ya Luis Feuerbach, al hacer la crítica de las ideas religiosas y especulativas, sin que se pueda demostrar, no obstante, que Lange haya sufrido la influencia de Feuerbach. Las obras filosóficas que hicieron más impresión sobre él, durante su juventud, eran la *Fenomenología* de Hegel, la *Psicología* de Herbart y las obras de Schleiermacher; habla con entusiasmo de Schleiermacher en una carta de 1842 (Ellissen: *Obra citada*, p. 244).

Después de haber sido durante muchos años encargado de curso y profesor de gimnasio, Lange se hizo redactor y agitador socialista. Tomó parte en la oposición hecha á la política de Bismarck, así como en los esfuerzos de los sindicatos alemanes para llevar á cabo una organización sólida. Su obra *La cuestión de los trabajadores* data de esta época. Es (con la economía política de Mill) una de las primeras obras que conciben el problema social desde un punto de vista más general y con imparcialidad. Es, además, notable por la manera de aplicar las ideas de Darwin al problema obrero, demos-

trando que éste consiste en la lucha por la vida en el dominio social. Lange concibe así la cuestión: se trata de organizar, contra la lucha por la vida, una lucha que es precisamente el destino superior del hombre. (Como en esta época no había salido á luz más que *El origen de las especies* y no se había publicado aún *La descendencia del hombre*, Lange no pudo utilizar los puntos de vista dados por Darwin para concebir las aspiraciones éticas como una lucha por la vida.) Hacía consistir la importancia política de la cuestión obrera en que ejerce una presión continua sobre las instituciones conservadoras, cuyos diques se romperían, si de cuando en cuando no se abriesen canales. Los liberales de las clases superiores tienen que escoger entonces entre fortificar estos diques ó ayudar á abrir canales. La elección de Lange pronto quedó resuelta. Pero en Alemania se ocupaban, sobre todo por entonces, de reforzar los diques; así que Lange emigró á Suiza. Sin embargo, en medio de sus ocupaciones de periodista y de agitador, tuvo tiempo para dar fin á su obra capital: *Historia del materialismo* (1) (que según Ellissen, se publicó en el otoño de 1865, aunque el título lleva la fecha de 1866). No es una obra exclusivamente histórica. A través de una magistral descripción de las formas principales del materialismo y de la marcha del progreso de las ciencias naturales, Lange trata de dilucidar el problema de las relaciones de lo espiritual y de lo ideal con lo material, y al mismo tiempo enlaza la cuestión histórica con la cuestión práctica y social. Muchas partes de la obra han envejecido ahora, pero nadie la leerá sin sentir su espíritu enriquecido é inspirado. Poco después publicóse una nueva obra de Lange sobre la filosofía social: *Las ideas de Mill sobre la cuestión social* (1886).

Lange trabajaba en Suiza como librero, profesor y redactor en Winterthur, y desplegaba una actividad asombrosa, universal. Tomó parte activa en la agitación provocada en

(1) Hay traducción española de D. Vicente Colorado en la *Biblioteca científico-filosófica.—(Tr.)*

favor de la revisión de la constitución del cantón de Zurich. Más tarde llegó á ser profesor en Zurich y pudo vivir de nuevo para sus estudios. Pero no se tardó en notarlo en su antigua patria, por la cual también él suspiraba, y en 1872 fué nombrado profesor en Marburgo. Pero hacía muchos años que sufría de un cáncer en el abdomen, y sus últimos años le acarrearon muchos dolores. Su idealismo y su gran entusiasmo por la ciencia y por la libertad le mantuvieron en pie; encontraba su alimento espiritual especialmente en las poesías filosóficas de Schiller. Murió en 1875. Después de su muerte se publicó de él un trabajo incompleto, pero interesante, sobre la lógica. *(Estudios de lógica,* 1877.)

Como indica el título de la obra principal de Lange, el problema que le interesa es la posición que ha de ocupar frente al materialismo. Su punto de vista es aquí análogo al de Fechner. Quiere triunfar del materialismo precisamente llevándole á sus últimas consecuencias. Lo que hay de loable en el materialimo y «lo que le da á su juicio su gran significación histórica», es su aspiración lógica á querer que se indaguen las causas materiales de todos los fenómenos de la naturaleza. Lange ve, por el contrario, en el idealismo un gran peligro para el dominio teórico, porque fácilmente da por consecuencia el no hacer tomar exacta y literalmente la exploración mecánica rigurosa y dejar intercalar en la serie causas objetivas de los términos construídos objetivamente. Del mismo modo las funciones del sistema nervioso y las del cerebro deben explicarse conforme á las leyes generales de la física y de la química. Según Lange, es menester (apoyándose en la ley de la conservación de la materia y de la energía) seguir las influencias exteriores á través de los órganos de los sentidos, los nervios centrípetos, el cerebro, los nervios motores y los músculos é indagar si hay un encadenamiento independiente é ininterrumpido de este proceso. No hay derecho á admitir que haya en un punto cualquiera una solución de continuidad. La conciencia misma no es un término de esta continuidad si es el estado subjetivo del individuo en

el cual se realiza el proceso. Es otro aspecto, pero no una parte de este proceso. Aquí el materialismo llega á su límite: precisamente porque los estados de conciencia no son miembros ó partes de los procesos materiales, porque no pueden explicarse por la ley de conservación de la materia y de la energía, es por lo que deben situarse fuera del materialismo, y éste se pone en contradicción consigo mismo cuando cree haberlo explicado todo. A lo sumo puede explicar el proceso objetivo, material, que es la manera con que el estado subjetivo del individuo consciente se presenta á la observación exterior. Lange piensa que se podrá algún día determinar la parte de los procesos materiales que coincide en el tiempo con cierto estado de conciencia del individuo; no cree, al contrario, que se pueda dar jamás una determinación precisa de las relaciones del estado subjetivo de conciencia y del proceso objetivo nervioso (*Historia del Materialismo*, 1.ª edición, pág. 456; 2.ª edición, II, pág. 374 y siguientes). Por la actitud que Lange adopta aquí frente al materialismo, tiene un precursor en Schopenhauer (véase más atrás). Casi al mismo tiempo que Lange, el célebre patólogo vienés Rokitansky emitió una concepción análoga (1).

En la exposición de la *Historia del materialismo*, de Lange, se advierte cierta vacilación en lo tocante á la cuestión de saber qué extensión quiere dar al subjetivismo (2). Decla-

---

(1) La notable disertación de Carlos Rokitansky: *El valor independiente del saber* (SITZUNGSBERICHTE DER WIENER AKADEMIE, 1867) se publicó sin duda alguna un año y pico después de la *Historia del materialismo;* pero desde 1862, en un discurso, el sabio austriaco había señalado que el idealismo de Kant es la verdadera consecuencia del pensamiento aplicado á las ciencias naturales. Cf. Meynert: *Karl Rokitansky; Evocación de su memoria. (Colección de conferencias de vulgarización científica*, pág. 76 y siguientes; Viena y Leipzig, 1892). Helmholtz sostiene igualmente (en su *Optica fisiológica*, pág. 413 y siguientes; 1867) que en el fondo no hay derecho á atribuir á nuestras ideas otro valor que un valor práctico y simbólico. El fisiólogo Fick llega á un resultado análogo en su disertación: *El mundo como representación;* Wurzburgo, 1870.

(2) Max Heinze lo ha demostrado en su interesante diserta-

ra incidentalmente que la oposición de la cosa en sí y del fenómeno es precisamente un producto de nuestro organismo, lo cual hace que ignoremos si esta oposición tiene importancia alguna fuera de nuestra experiencia. En otros pasajes (especialmente en la segunda edición) habla de una organización de las cosas correspondiente á nuestro conocimiento. En una carta al naturalista Dohrn (véase á Ellissen, *Obra citada*, páginas 258-262), Lange expone que para toda cuestión hay que distinguir cuatro estadios: 1.°) la creencia ingenua en la apariencia sensible; 2.°) el conocimiento de que los sentidos no nos dan las cosas tales como son en sí, sino vibraciones del aire como sonidos, vibraciones del éter como colores, etc.; el punto de vista de las ciencias de la naturaleza; 3.°) el conocimiento de que nuestro entendimiento pertenece, lo mismo que nuestros sentidos, á nuestro organismo, y de que por esta razón la percepción sensible, aun corregida científicamente, no nos da la cosa en sí; el punto de vista de Kant; 4.°) por último, el conocimiento de que precisamente la oposición de la cosa en sí y del fenómeno es un producto de nuestro organismo, lo cual permite dudar de su legitimidad. Este escepticismo fundamental no puede anularse, según Lange, por medio del conocimiento. Señala el límite de la ciencia, que sólo puede traspasar la poesía, pero no el pensamiento. Lange censura á Kant por haberse quedado en el tercer estadio; censura á los sucesores románticos de Kant; «atravesando el cuarto estadio con vacilación, se han abandonado á la poesía, y mezclaron en sus sistemas la crítica y la poesía, en lugar de señalar sus relaciones claramente limitadas».

Pero en esta concepción, Lange ha olvidado que si nuestro conocimiento aplica á su límite los mismos principios que emplea en el interior de estas mismas fronteras, debe conservar necesariamente la oposición del sujeto y del objeto, del conocimiento y de la cosa; en el caso contrario, le se-

---

ción: *El idealismo de Federico Alberto Lange (Vierteljahrrschrift für wissenschäftlichen Philosophie*, I, págs. 183-185).

ría menester admitir, bajo una forma cualquiera, una creación *ex nihilo*. Para todo conocimiento es válida esta ley: que todo lo que comprendemos no se comprende más que con la ayuda de muchas premisas ó condiciones (1). Si no se reconoce esta ley, tropieza uno con dificultades, que reaparecen siempre en la historia del pensamiento, desde Nicolás de Cusa. (Véase tomo I.)

Como Schopenhauer, Lange se sirve del idealismo (en el sentido de subjetivismo) para derribar el materialismo. Pero profesa, igualmente, el idealismo en el sentido práctico de la palabra. No basta para él afirmar el carácter subjetivo de la realidad; eso nos reproduciría la realidad distinta de lo que es, buena ó mala. Pero sostiene que aparte de esta justificación profunda debida á la naturaleza humana, aparte de la necesidad de concebir y de explicar la realidad conforme á las leyes de las ciencias naturales, tenemos también necesidad de formar imágenes ideales y considerarlas como expresiones de la realidad suprema. La fuerza creadora, que se manifiesta en la sensación y en el pensamiento, no se contenta con lo dado, aspira á formar más allá un mundo ideal. El hombre no puede privarse de completar la realidad. Todas las religiones y todos los sistemas especulativos son productos de esta necesidad. Se distinguen de la imagen científica de la realidad en que su formación no es el resultado de la organización común á todos los hombres, de la naturaleza de la especie, sino el producto de tendencias y de necesidades personales é individuales; se distinguen también en que no pueden comprobarse completamente por la experiencia. Es muy importante tener en cuenta esta diferencia, á fin de no ver una verdad absoluta en lo que solo es un símbolo. Las ideas religiosas y especulativas no tienen importancia alguna para el conocimiento de la realidad. Mas, por otra parte, hay que distinguir también entre tales ideas y simples quimeras. Aunque en ciertos pasajes Lange hace comenzar la poesía donde acaba

(1) Cf. mi *Psicología*, 2.ª edición alemana, págs. 298-303.

el conocimiento, no deja de sostener en otros lugares (primera edición, pág. 539-541; segunda edición, II, pág. 540) que la especulación cabalga entre la ciencia experimental y la poesía; en la primera, lo que impera es el fondo; en la segunda, la forma libre es la que predomina; la especulación trata de aliarlas ambas. Más terminante es la diferencia que Lange encuentra en el hecho de que la idea se aprecia conforme á su valor para el desenvolvimiento de nuestra vida espiritual, pero no según su fundamento y su origen (primera edición, pág. 346 y siguientes; segunda edición, II, pág. 545). Comprendemos que la catedral de Colonia es otra cosa que un amasijo de piedras. Lange llega á decir que el idealismo podría estar en relación con la verdad desconocida; pero, sin duda, lo estaría de otra manera que en el materialismo; la idea es la imagen y el símbolo de un absoluto incognoscible (primera edición, pág. 346, 539, 541, 545; segunda edición, pág. 494 y distintas).

Una vez más se advierte cuán difícil es trazar un límite absoluto. Lange se hace aquí involuntariamente platónico. ¿Cómo sabe que las ideas que expresan nuestros resultados más preciosos son imágenes ó símbolos? Y por otra parte (si se desarrolla su distinción profunda entre las ideas y el conocimiento científico) ¿quién trabajará, pues, en el progreso de las ideas si éstas no tienen significación real? No se puede sostener la importancia de las ideas especulativas si no se las considera como hipótesis en que el pensamiento humano saca las últimas consecuencias de lo que cree inquebrantable en un momento dado. Incumbe entonces al análisis exacto indagar qué importancia teórica y práctica pueden tener; pero apenas podrán tener importancia práctica si no tienen ninguna importancia teórica. Por lo que se refiere, finalmente, á la importancia práctica misma, Lange no da criterio ni patrón definido. Cuando indica su concepción ética (Primera edición, página 536), dice que la simpatía natural, que es para Augusto Comte el fundamento de la ética, no basta á la ética idealista, y considera la idea de un conjunto al cual pertene-

cemos como el fundamento *á priori* de la ética, único que puede hacer comprender el rigor inflexible de la ley moral. Pero inmediatamente vacila: ¿no induce muchas veces á error la idea y no puede uno, especialmente en lo referente á los sistemas religiosos, preguntarse si no valdría más abandonarse simplemente á la acción generosa de la simpatía natural, que escuchar voces proféticas que con mucha frecuencia han producido el fanatismo más espantoso? Lange no ha dado análisis exacto de las relaciones del formalismo y del realismo en la ética. En sus ideas éticas, es discípulo de Kant ó más bien de Schiller, aun advirtiendo los límites de su concepción.

Lange aplica su teoría del carácter simbólico y de la práctica de las ideas religiosas no solo á la especulación filosófica, sino también á las religiones positivas. Si el materialismo ataca al cristianismo afeándole su fe de carbonero, olvida, según Lange, la posibilidad de una concepción más libre, de una interpretación ideal del contenido de las tradiciones eclesiásticas. Debe considerarse el valor y no la forma literal de las ideas. En cierto sentido las ideas de la religión son inmortales. ¿Quién podría refutar una misa de Palestrina ó probar que la Madonna de Rafael es un error? En el interior de la vida espiritual de los hombres verdaderamente piadosos se agita algo que el libre pensador idealista debe comprender y con lo cual debe simpatizar. Lange desea una interpretación de las doctrinas eclesiásticas en el espíritu de un Kant, de un Fichte y de un Schleiermacher, á fin de que el contenido ético-ideal del cristianismo pueda despojarse de su envoltura literal; la filosofía de la religión de Hegel era, al contrario, demasiado conservadora para él. No quiere atacar de frente á la religión positiva, á fin de que la unidad del pueblo y la energía de la vida espiritual no se resientan. Si es preciso renunciar á una de las dos, prefiere por un momento sacrificar la ilustración al vigor de la vida, con tal de que se asegure la libertad de enseñanza y se suprima el predominio de los sacerdotes. Aprecia claramente

las grandes antinomias de nuestra época y espera que la filosofía contribuirá especialmente á apaciguar la lucha permitiendo una inteligencia más penetrante de la naturaleza y de las leyes del desenvolvimiento humano. Termina su obra general expresando la esperanza de que den fruto los trabajos concienzudos en este sentido.

El gran interés por la filosofía de Kant que la obra de Lange manifestaba y suscitó, llevó á estudiar con ardor al gran filósofo que la filosofía romántica creía haber superado. En muchos puntos todos se manifestaron de acuerdo sobre la manera de comprender á Kant. Se propagó una abundante literatura kantiana, que tuvo por resultado hacer concebir más exactamente á Kant en muchos sentidos y apreciar su objeto, su método y el lugar que ocupa en la historia de la filosofía. Aun cuando muchas veces se perdiesen en investigaciones que tenían una significación más filológica que filosófica, era muy importante comprender ahora á Kant con más exactitud que antes. Eso se debe, en particular, á los trabajos de Cohen, Paulsen, Laas y Vaihinger, á los cuales se añadieron, más tarde, las contribuciones realizadas para explicar el desenvolvimiento y la marcha del pensamiento de Kant, que Erdmann, Reicke y otros, han sacado de las notas y cartas no impresas de Kant.

En un artículo lleno de sentido: *Lo que Kant puede ser para nosotros* (VIERTELJARSSCHRIFT FUR WISSENSSHAFTLICHEN PHILOSOPHY, 1881) Federico Paulsen ha tratado de determinar la importancia que Kant puede tener para nuestra época. Esta importancia no consiste en renovar simplemente su doctrina, sino en tratar los problemas conforme á su espíritu. Por eso lo que se llama el *neo-kantismo* no designa una escuela limitada, sino la tendencia á someter á la crítica de una teoría del conocimiento los conceptos con los cuales procedemos. Por realizar la oposición más profunda á la filosofía romántica, muchos de los que habían estudiado á Kant se arrojaron en los brazos del positivismo.

b)—*Eugenio Dühring.*

Un año antes de la *Historia del Materialismo* de Lange, se publicó uno de los más excelentes trabajos que se han hecho sobre la teoría del conocimiento en la última parte del siglo, la *Dialéctica natural* de Dühring. Esta tiene su punto de partida en la filosofía crítica, puesto que se propone renovar de una manera más radical el problema que el «diluvio» del romanticismo había barrido. Entre los trabajos alemanes recientes que habían tratado ya el mismo asunto, sólo se citan con elogio las *Investigaciones lógicas* de Trendelenburg; entre los pensadores del extranjero, se nombra á Comte y á Stuart Mill, aunque no hayan examinado especialmente esta materia. El libro ha llegado á ser ahora una rareza literaria, porque el autor no publicó segunda edición, acaso en atención á que su punto de vista se transformó posteriormente en un sentido más positivista. Y, sin embargo, es, seguramente, la mejor de todas las obras de Dühring, tanto por el fondo como por la forma. Suministra una interesante contribución, que permite explicar las relaciones entre la filosofía crítica y el positivismo; dos tendencias que luchan, no solamente en Dühring, sino en toda la filosofía de la época reciente. Dühring se aproxima aquí ya al positivismo en dos ideas fundamentales. Sostiene, aún más categóricamente que Kant y Schopenhauer, que la ley justificativa del deber (el principio de la razón suficiente) es solamente una ley de nuestro pensamiento, pero no una ley de la realidad, la cual es más extensa que nuestro pensamiento. Y por otro lado establece el principio de la razón defectuosa, que impone al que establece una proposición el deber de demostrar que lo que se ha dado hasta aquí debe considerarse como establecido mientras no haya razón para negarlo. Por la primera idea fundamental, rechaza el dogmatismo racionalista; por la segunda, el idealismo y el dualismo; gracias á estas ideas, se eleva tanto que edifica sobre el terreno de la realidad, sin inmis-

cuir ideas que no se deriven de ella. Continúa la obra de Luis Feuerbach; es el representante más considerable del positivismo en Alemania. Llama él mismo á su filosofía *filosofía de la realidad*. Los grandes rasgos de la realidad que la experiencia nos enseña á conocer constituirán la base de la concepción de la vida, así como de la conducta. La filosofía no es para él una simple teoría; es la expresión de la opinión personal.

Según la concepción de Dühring, el siglo XIX tiene un carácter marcadamente reaccionario; sólo el dominio ético constituye una excepción. El siglo XVII se le representa como el siglo clásico desde el punto de vista científico. Con él comienza la ciencia seria, y nuestro siglo no ha producido nada que pueda eclipsarlo; Dühring piensa aquí, especialmente en Galileo, en Huyghens y en Newton, en el dominio de las ciencias naturales, y en Bruno, Hobbes y Spinosa, en el dominio de la filosofía. Vivimos aún ahora de los pensamientos fundamentales de estos grandes sabios. Lo más particular que hay en Dühring es que las grandes, vigorosas y fecundas ideas iniciales tienen para él más importancia que la elaboración en el detalle y la comprobación empírica. Eso estriba en su sentido histórico y en su sentido de lo que es genial; pero le induce á desconocer que las grandes ideas encuentran su comprobación en experiencias particulares; hecho importante que un positivista debiera desconocer menos que nadie. Esta propensión de Dühring, que seguramente estaba aumentada por su ceguera, la cual le impedía orientarse á sí mismo, se desarrolló en el curso de su evolución y tuvo una importancia funesta, no sólo para su filosofía, sino también para su vida exterior.

Mientras que ensalza al siglo XVII como la era de las grandes ideas, celebra el siglo XVIII, porque ha dado valor á sus ideas convirtiéndolas en reformas. Si su época le parecía tan mediocre, en cambio pone su esperanza en el porvenir. Le pareció ser el profeta de una nueva dirección del pensamiento; se alía al sentimiento de dignidad personal del re-

formador esta idea, pero desgraciadamente también á una amargura y á una desconfianza, alimentadas por su destino, y que revelan un gran número de páginas de sus obras posteriores, á causa de los ataques groseros que dirige contra los que llama sus enemigos. Sus escritos tienen un sello eminentemente personal, en el bueno y en el mal sentido de la palabra. Describió él mismo su personalidad y su vida en el libro notable: *Causa, vida y enemigos; Obra capital y clave de todas sus obras* (Carlsruhe y Leipzig, 1882). Tiene razón en decir que su causa y su vida están estrechamente enlazadas, y se puede proclamar en su honor que la causa es para él más que la vida; pero acaso tiene menos razón en decir que sus enemigos van unidos tan estrechamente á su causa y á su vida como el título indica.

Eugenio Dühring nació en 1833 en Berlín. Su familia era originaria de Suiza, de lo cual estaba muy envanecido. Fué educado por su padre, bajo la influencia de una opinión religiosa liberal, en el espíritu de Rousseau. La educación desarrolló su independencia y la firmeza de su pensamiento. Muy pronto tomó afición principalmente á las matemáticas y á la astronomía. Después de la muerte de su padre entró en un gimnasio, que era también un establecimiento de educación, pero donde la alimentación, tanto intelectual como corporal, le repugnaba. Más tarde estudió el derecho, y ejerció durante algún tiempo como jurisconsulto. Una enfermedad de los ojos, que ocasionó su ceguera, le hizo impracticables estas ocupaciones; resolvió, pues, sacar partido, como escritor científico, de su gran cantidad de conocimientos y de ideas. Su mujer, y más tarde su hijo, le servían de secretarios. Una serie de obras de filosofía, de economía política y de la historia de la ciencia, atestiguan que no en vano el enérgico pensador puso su confianza en los recursos interiores cuando los exteriores le faltaron. Entre sus escritos filosóficos deben citarse, á más de los ya mencionados: *El valor de la vida* (1885); *Curso de filosofía* (1875); nueva edición, 1895, bajo el título: *Filosofía de la realidad; Lógica y teoría de la*

ciencia (1878); *La religión reemplazada por algo más perfecto* (1883). Enseñó con gran éxito, como *privatdocent*, en la Universidad de Berlín, donde sus clases estaban muy concurridas. Por la cólera que le causaba su retirada de la cátedra de profesor y por la crítica de lo que ocurría en la Universidad entró en conflicto violento con los círculos directores. Creyendo que Helmholtz se había apropiado injustamente el honor de haber descubierto la ley de la conservación de la energía, que pertenece á Roberto Mayer, en quien Dühring veía al Galileo del siglo XIX, explayó su indignación en ataques violentos y repetidos contra el célebre óptico. El Ministerio le castigó con la decisión de la Facultad de Filosofía de privarle del derecho á dar catedra. Es evidente que esto era una iniquidad contra el filósofo ciego, después de todo lo que sabemos, aunque su polémica haya sido inconveniente, tanto por el fondo como por la forma. La acusación lanzada por Dühring contra Helmholtz no puede explicarse sino diciendo que, á causa de su ceguera, no estaba al tanto de las publicaciones de aquel tiempo, porque en cuanto Helmholtz hubo descubierto que tenía un precursor en Mayer, se apresuró á reconocerle el honor que le correspondía. Lo que impulsaba á Dühring á elevar de tal manera á Roberto Mayer por encima de sus rivales, era la misma razón que le hacía anteponer el siglo XVII al XIX. Además, hay que tener en cuenta su desconfianza, aumentada por el aislamiento causado por la ceguera, y que le hacía ver en todas partes «enemigos». Después de los profesores, los representantes de la «democracia social» y los judíos eran sus enemigos. No cree haber encontrado en su camino «adversarios» que buscasen la verdad y no su propia ventaja *(Vida, causa y enemigos,* cap. XIV). Está tan firmemente convencido de tener de parte suya todas las potencias de bondad, que dice al fin de su autobiografía: «En general, mis enemigos no eran esencialmente otros que los que son también los enemigos de la mejor humanidad.» Después de haber dado durante algunos años conferencias libres, Düh-

ring se retiró á una población de los alrededores de Berlín, donde se ocupó de trabajos referentes á las ciencias naturales y á la historia literaria. Así ha sido, si no aniquilado, al menos debilitado, un grande y noble espíritu, por obra de la desgracia, por su culpa y por culpa de otros.

α) *Teoría del conocimiento.*—Para analizar el conocimiento, Dühring procede (especialmente en la *Dialéctica natural*) absolutamente con el espíritu de la filosofía crítica. Trata de demostrar lo que hay de característico en la forma y en el método de nuestro conocimiento, para poder decidir hasta qué punto tenemos derecho á considerar estas formas y estos resultados como expresiones de la existencia. Intenta examinar de una manera crítica las relaciones del pensamiento y de la realidad.

Para él, es un punto capital que el pensamiento busque continuamente la *continuidad* y aspire constantemente á *continuar* su marcha. En matemáticas se forma así el concepto de infinito, porque no se puede poner término al crecimiento y al decrecimiento de una magnitud. En lógica llegamos, en virtud del principio de razón suficiente, á una serie infinita, puesto que un por qué sucede constantemente al otro. A esta tendencia á encontrar una continuidad y á continuar una marcha interrumpida, Dühring opone el principio llamado por él *la ley del número determinado*. Cada cosa *realmente* dada, cada resultado *de hecho*, es limitado y presenta cierto número de partes en el espacio y en el tiempo. Lo infinito y lo ilimitado no significan más que la posibilidad de continuar, posibilidad que no siempre está realmente justificada, y allí donde la continuación se produce realmente, se verifica por la yuxtaposición sucesiva de elementos particulares determinados. Aquí se ofrece, pues, según Dühring, una diferencia característica entre el pensamiento y la realidad.

El pensamiento debe ser flexible é infatigable para poder seguir á la realidad en todas sus pulsaciones, para estar en condiciones de subir y de bajar con los fenómenos y de des-

cubrir todas sus relaciones de dependencia recíproca. La ley que debe observar para cumplir su tarea, no se debe referir (enseña Dühring) á la naturaleza, á la existencia real. Una comparación de la ciencia real con la ciencia formal lo demostrará mejor. En astronomía las magnitudes dadas y determinadas están en oposición con la posibilidad ilimitada de creación de las matemáticas puras. En química, las cifras atómicas son ejemplos de la ley del número determinado. Todos los números y todas las magnitudes dadas son finitas; hay un número determinado de cuerpos celestes en el espacio y cierto número de átomos en la materia; á cada instante ha transcurrido un número absolutamente determinado de partes del tiempo; la tierra ha girado cierto número de veces alrededor del sol; la sucesión causal se compone de un número finito de términos.

Muy resueltamente, Dühring deduce de la ley del número determinado que el proceso natural y el conjunto de todos los cambios de la naturaleza debe tener un comienzo. Una regresión infinita es imposible. Por eso el tiempo fecundo en cambios ha sido precedido por un sér eterno, en el cual aún no se han manifestado las diferencias y las diversidades interiores que tienen por consecuencia la sucesión y la modificación. La existencia estaba entonces en una identidad absoluta consigo misma. El tiempo y la serie causal se han formado cuando se efectuó la transición de este estado homogéneo é invariable á la expansión de las diferencias y de las variaciones. Este término retrógado de la serie causal en un estado invariable satisface á Dühring, no sólo desde el punto de vista del pensamiento, sino también desde el punto de vista del sentimiento.

Pero Dühring ha señalado el contraste que se ofrece entre la continuidad ideal del pensamiento y la realidad empírica dada en el estado de separación y de división; y lo ha señalado con tal fuerza, que presenta un enigma insoluble. ¿Cómo es posible la transición de la identidad y de la homogeneidad absolutas á la diferencia y á la variación? Con su

pensamiento positivista, Dühring se encuentra aquí enfrente del mismo problema que el que Böhme y Schelling habían suscitado bajo una forma poética y especulativa. (Véase tomo I y tomo II de esta obra.) Quiere atenuar la paradoja indicando que, cada vez que se forma en nuestra experiencia un nuevo fenómeno, una nueva cualidad, nos encontramos en realidad en presencia de un comienzo absoluto. (*Curso de filosofía*, pág. 79; *Lógica*, pág. 191.) Pero hay la diferencia de que lo que es nuevo y lo que comienza en nuestra experiencia excita el asombro y ofrece al pensamiento un problema que le pone en funciones, mientras que esta oposición profunda entre la identidad absoluta y el cambio hace impracticable por completo la obra del pensamiento. Lo que Dühring debe señalar aquí, no es solamente una diferencia, sino un conflicto del pensamiento. Si es preciso escoger entre admitir tal conflicto y admitir que la existencia no puede terminar, lo mismo que el pensamiento, la última posibilidad parece ser más ventajosa. Se produce una reciprocidad de acción continua entre el pensamiento y la realidad: á medida que progresa la investigación, una nueva continuidad se presenta detrás de la discontinuidad aparente, y en eso la realidad confirma el ideal del pensamiento; pero muchas veces se descubre también una nueva discontinuidad allí donde el dato parecía tener continuidad, y de nuevo se plantea la cuestión de saber hasta qué punto la realidad puede comprenderse. Por su gran celo en hacer justicia á la realidad, el dogmático ha triunfado en Dühring sobre el filósofo crítico.

Por otra parte, Dühring concede gran importancia á la conexión interna del pensamiento con la realidad. La existencia misma se continúa en nuestro pensamiento donde se expansiona en su verdadera esencia. A la relación de principio ó consecuencia corresponde en los procesos de la realidad la relación de causa á efecto. Al principio de identidad de la lógica corresponde la identidad de la cosa particular consigo misma, aunque se presente en diferentes circunstancias. A las

combinaciones y á las deducciones de nuestro pensamiento corresponden la unidad de la naturaleza y el juego recíproco de las fuerzas en la producción de los fenómenos. En eso no concebimos la naturaleza por analogía con la conciencia humana, sino como si fuese activa; de tal suerte, que el conocimiento humano viene á analizar un material correspondiente á su propia constitución. Y aun cuando nuestro análisis no deba estar jamás en condiciones de agotar el gran encadenamiento de la naturaleza, no por eso es menos necesario afirmar la afinidad de la fuerza que obra en las cosas con la que obra en el entendimiento.

Lo que se manifiesta en nuestros principios científicos es, según Dühring, el producto de fuerzas que han trabajado durante mucho tiempo en un sentido determinado, antes de llegar á una conciencia clara. Conciencia y pensamiento se basan en algo que no es conciencia y pensamiento, como la fuerza motora mecánica no es en sí misma un principio mecánico. Es, sin embargo, una hipótesis legítima figurarnos este principio de nuestra actividad pensante que no se manifiesta en la conciencia como concordante con el principio que hace ver el encadenamiento de la naturaleza ordenado de una manera racional. (*Dialéctica natural*, páginas 155 y 225; *Lógica*, pág. 173; *Vida, causa y enemigos*, pág. 303.) Lo que nos determina á pensar es, pues, también lo que determina á la naturaleza á obrar.

Esta marcha del pensamiento ejerce poco á poco tal influjo sobre Dühring, que en sus obras de última hora entabla una violenta polémica contra la filosofía crítica, la cual sostiene que no conocemos las cosas en sí porque nuestro conocimiento está determinado, no solo por la naturaleza de las cosas, sino también por nuestra propia naturaleza. Ve en esta concepción una emboscada de la ciencia, un acomodamiento hipócrita de los resultados del pensamiento á lo que reclama la necesidad de admitir un más allá. Aquí también Dühring parte de la ley del número determinado; el número es un ejemplo que poseemos de los conceptos que expresan la existencia de tal

suerte que entre la realidad y el concepto no se produce absolutamente ninguna interpolación procedente de la naturaleza del *yo*. (*Lógica*, pág. 165.)

Con la misma energía con que acentúa la oposición del pensamiento y del sér, Dühring señala la posibilidad para estos dos términos de coincidir por completo. En el primer caso, considera la ciencia formal; en el segundo, la ciencia real. Pero debemos objetar que no es posible separarlos del todo, y lo que lo demuestra es que precisamente la ley del número determinado plantea nuevos problemas á la investigación; le exige indagar porque se producen modificaciones precisamente cuando se ha llegado á estos números determinados. Pero Dühring ha prestado servicios á la teoría moderna del conocimiento al presentar á una luz tan clara y tan nítida el problema de las relaciones entre la calidad y la continuidad, entre los puntos determinados de retroceso y los procesos continuos. El conjunto de su concepción se origina de la lucha del criticismo con el positivismo y contiene una invitación á analizar exactamente las relaciones de estas dos tendencias entre sí.

3) *Concepción del mundo.*—Dühring otorga una importancia extrema al desenvolvimiento de un *esquematismo del universo*, que debía dar un cuadro completo de los rasgos generales de la existencia real. En eso consiste la tarea de la filosofía de la realidad. Debe llevar á un sistema de la experiencia, mientras que la metafísica anterior era una especie de química que quería profundizar la esencia de la existencia, siguiendo direcciones místicas. En este punto recuerda á Comte y á Spencer. En su «esquematismo» es más abstracto que Spencer y menos original que Comte.

Mi sistema, dice, no conoce dos realidades, sino una sola, la naturaleza y sus partes. Se aproxima al materialismo, cuando da á entender que todo en el mundo tiene un lado material y que examinando los fenómenos materiales en su encadenamiento inteligible, se debe poder encontrar todo lo que posee una realidad. Pero no quiere atenerse á los sim-

ples fenómenos. Por eso se aleja del «materialismo ordinario, verdaderamente demasiado tosco». Muchas veces se sirve, sin duda alguna, de la palabra *materia* en el sentido *del sér, del medio universal, del vehículo de toda realidad.* Pero indica expresamente que es menester ampliar y profundizar el concepto de materia, de manera que se vea claramente cómo podemos encontrar en la naturaleza los gérmenes de los fenómenos de la conciencia tanto como las posibilidades de todos los demás fenómenos. *El concepto filosófico de materia* encierra más que el concepto de materia de los físicos y de los químicos, porque debe ser el concepto de lo que existe en el fondo de todos los estados corporales y espirituales y de lo que abarca la realidad completa é íntegra. (*Curso de filosofía,* págs. 62 y 75; *Vida, causa y enemigos,* pág. 302 y siguientes.) El materialismo no es, para Dühring, más que un «pedestal», un fundamento real, un cuadro exterior mecánico de la concepción del mundo y de la vida, pero no la explicación definitiva, plena é íntegra, de la existencia misma.

Una doctrina que no se hubiera esperado encontrar en Dühring es la de la finalidad de la naturaleza. Para comprenderle bien en este punto hay que tener en cuenta que distingue entre fin é intención. Si atribuye valor al concepto de fin para nuestra concepción de la naturaleza, es porque las fuerzas y las disposiciones activas en la naturaleza manifiestan constantemente ciertas tendencias, trabajan en ciertos sentidos, y, sobre todo, obran de concierto, lo cual hace que la naturaleza se presente como una unidad sistemática. Ni en la naturaleza exterior, ni en la vida consciente del hombre, estas tendencias conducen siempre á resultados definitivos. Pero ya se consiga ó no el fin, *la acción combinada de elementos múltiples* se ofrece como un rasgo característico de todos los procesos. En la concepción de la naturaleza es menester, según Dühring, considerar, no solamente las leyes generales, sino también las direcciones y las tendencias que se producen y los tipos y las formas bajo las cuales se presenta la acti-

vidad de la naturaleza. La naturaleza constituye una progresión en que las formas inferiores de la existencia son el fundamento de las formas superiores. La medida por medio de la cual distinguimos entre formas inferiores y formas superiores, no puede encontrarse más que en los resultados de las diferentes tendencias, en su grado de capacidad para conducir hacia su fin natural. Y el fin último debe ser la formación de séres que no solamente existen y obran, sino que tienen conciencia de su existencia y de su actividad; sólo como fundamento de la historia de séres conscientes tiene un sentido la historia del conjunto mecánico de la naturaleza; un universo absolutamente sin conciencia sería un contrasentido, una imperfección, un teatro sin actores y sin espectadores. (*Curso de filosofía*, pág. 104.) Y, por otra parte, los fenómenos de conciencia deben considerarse esencialmente como fines; eso es lo que se advierte, según Dühring, en el hecho de que la actividad inconsciente y la actividad consciente pueden efectuar cosas idénticas; sería un lujo superfluo que los hombres y los animales tuviesen conciencia de sus impulsos y de sus motivos, si no se tratase más que de conseguir fines exteriores y si no nos encontrásemos aquí en presencia de algo que fuese fin en sí. (*Curso de lógica*, págs. 158 y siguientes.)

Si se objetase á esta última idea que la vida de la conciencia no va acompañada de placer, y que el dolor ocupa un dominio tan vasto en ella que la vida de la conciencia no parece ser un fin real, Dühring remitiría á una ley que llama *la ley de la diferencia*, y que desempeña un gran papel en la psicología moderna bajo diversas formas y diversas denominaciones. Para Dühring es una ley, no sólo psicológica, sino universal. El antagonismo de las fuerzas es un rasgo esencial del esquematismo del universo. Toda manifestación de la energía, todo movimiento y todo desenvolvimiento, es una consecuencia de la distancia, de la diversidad y del contraste. Del mismo modo toda conciencia supone una diversidad. Sin diferencia no hay sensación. Eso es cierto igualmente tratándose de la conciencia. El juego de la vida perdería su

atractivo, si no hubiese resistencia ni obstáculos que vencer, y si la necesidad y la satisfacción no se sucediesen. La existencia es preciosa para nosotros por su ritmo y por sus diferencias: nuestro sentimiento vital se pone en movimiento por las transiciones que se efectúan entre los estados que difieren recíprocamente entre sí. Sin la aspereza, la amargura y el dolor, no se sentiría la profunda satisfacción que proporciona la vida. La misma significación dada al hecho de que el sentimiento está determinado por oposiciones, lo cual hizo á Schopenhauer pesimista, hace que Dühring se declare optimista. En lo que concierne á la «ley de diferencia», Schopenhauer es más lógico que Dühring, puesto que admite que la inquietud y el movimiento se encuentran en el estado de tendencia primitiva en la naturaleza del principio del mundo, mientras que para la filosofía de Dühring es un gran enigma saber cómo puede ocurrir que diferencias y estados sucesivos que alternan con arreglo á un ritmo, puedan en último resultado suceder á la existencia inmóvil, que admite en virtud de la ley del número determinado.

Sólo la *combinación* de las diferentes fuerzas hace posible la evolución. Ya esta combinación produzca un estado de equilibrio ó ya un nuevo movimiento, las tendencias de las fuerzas particulares subsisten en el resultado del desenvolvimiento. Un conflicto incesante entre las fuerzas sería un absurdo; y esto no se da en la naturaleza. Evitar lo absurdo es un principio lógico natural. Sólo por excepción llega este principio á aniquilar y á disolver formas insostenibles. Regla general: la naturaleza sigue el camino positivo. Por eso, según la concepción de Dühring, la idea de la lucha por la vida es falsa: acentúa de una manera exclusiva el punto de vista negativo y otorga toda la importancia al antagonismo en lugar de atribuirla á la combinación. Dühring da á la teoría de Lamarck la preferencia sobre la de Darwin.

γ) *Ética.*—La ética tiene su fundamento, según Dühring, en los impulsos humanos. Pero no existe más que ese fundamento único, porque la naturaleza puede engañarse, y por

esta razón se exige un desenvolvimiento más completo y una rectificación. Cuanto más elevado es un sér, mayor es la posibilidad de error. Además, importa en materia de ética combinar elementos que no están enlazados aún por la mano de la naturaleza, y que acaso hasta se contradicen.

Como Comte, Dühring encuentra el germen del bien en los instintos simpáticos. La naturaleza misma ha velado porque el sufrimiento de otro determine nuestro propio sufrimiento de una manera dolorosa, y no hay acaso otro sentimiento que haya adquirido un desarrollo tan sorprendente en el curso de la civilización. No acaba por aniquilar y suprimir nuestra propia individualidad. Por el contrario, el desarrollo ético consiste tanto en una individualización como en una socialización: la una no se efectúa sin la otra, porque el desenvolvimiento completo de la individualidad aislada no es posible más que en una sociedad superiormente desarrollada. En una situación social imperfecta, el desenvolvimiento libre y particular de los individuos encuentra obstáculos. Como nuestros estados actuales se han formado, esencialmente, bajo el influjo de la violencia, continuamente ponen óbice á este desenvolvimiento. Sólo una sociedad libre, cuya formación se ha iniciado con las organizaciones formadas por libre asociación, hará justicia tanto á la individualidad como á la comunidad. En esta sociedad, todo lo que se refiere á la producción y al consumo exigirá la acción social, de suerte que el interés del individuo pueda concentrarse en el trabajo y no en el producto del trabajo. Sólo eso da á la vida su dignidad. La concepción de Dühring se distingue del socialismo en que no cree necesario interrumpir la evolución por un milagro histórico: el monumento del porvenir no se elevará, á su juicio, porque (como cree Carlos Marx) el mal aumente, sino porque el bien germine en silencio. En este punto, Dühring es aún un optimista resuelto, á pesar de toda la infamia que cree poder observar en el mundo. Es un adversario declarado del pesimismo. Aprueba, á lo sumo, el «pesimismo de la indignación» representado por Byron y producido por ciertos

estados sociales, y desprecia, al contrario, el «pesimismo del más allá» de los románticos y el «pesimismo de la podredumbre», frecuente en las clases altas (1). Del sentimiento de las fuerzas de la bondad que se afirman en la naturaleza humana, resulta un *afecto universal*, cuando la mirada se eleva hasta la gran unidad de la cual el mundo humano no es más que una ramificación aislada, cuando el pensador comprende que pertenece á esta unidad y se siente conmovido por las fuerzas que la componen, y cuando el pensamiento del destino individual se funde con el pensamiento del gran orden de las cosas en que han podido hallar expansión tantas buenas disposiciones.

No sólo por los problemas que suscita, sino por el estilo noble y antiguo en que está escrita y por la unión del pensamiento con la personalidad que afirma, la filosofía de Dühring es uno de los ensayos más característicos del pensamiento de nuestra época.

Con arreglo al plan que ha presidido á esta exposición de la historia de la filosofía moderna, el año 1880 forma su límite. No se ha hecho entrar en el cuadro así trazado más que lo que presenta en este momento una perspectiva de conjunto. Además, este año señala una fecha característica. Lotze y Fechner han terminado su producción principal; Darwin y Spencer, igualmente. Y al mismo tiempo, el mundo filosófico comienza á tomar una fisonomía nueva. En primer lugar, se estrechan cada vez más las relaciones entre los diversos países de Europa. Se crean revistas de filosofía, que son los centros y los vehículos de influencias recíprocas, en los grandes Estados europeos y en la América del Norte. Las es-

---

(1) Sobre la posición ocupada frente al problema social por Dühring y sobre los diferentes puntos de vista en que se ha colocado á este respecto, remito á la obra de Friedlaender: *Las cuatro tendencias principales del movimiento social moderno;* Berlín, 1901.

cuelas y las tendencias determinadas se disuelven con más presteza de lo que se había visto durante el período anterior. Se produce una discusión filosófica única y común. En segundo lugar, la división del trabajo se manifiesta más claramente ahora que durante cualquier otro período anterior de la historia de la filosofía. La psicología experimental fundada por Fechner absorbe una gran cantidad de fuerzas y se constituye en ciencia particular. La teoría del conocimiento y la ética manifiestan cierta inclinación á desenvolverse sin ese vínculo estrecho con las demás partes de la filosofía; inclinación que no era tan general en las épocas anteriores. Estos dos rasgos, en conjunto (la fusión de las diversas tendencias y el aislamiento de las ramas particulares), imprimen al período que ha transcurrido desde 1880 un carácter particular; pero son causa, igualmente, de que se haga muy difícil dar una exposición histórica del trabajo del pensamiento, sin contar con que sería muy prematuro poner en práctica tal tentativa mientras estamos en plena labor.

Dicho está que, aun reconociendo en el año 1880 un término natural, es difícil decidir si el centro de gravedad de la producción está situado más allá ó más acá de esta fecha. Si, por ejemplo, en la exposición anterior no se ha dado una característica de la actividad tan fecunda de Wundt, tanto desde el punto de vista de las disciplinas particulares como de la filosofía sistemática, se podría objetar que aquella de sus obras que hay que considerar sin duda como más importante, su *Psicología fisiológica*, se ha publicado en 1874. Pero como los trabajos de Wundt (tanto por su tentativa de fundir los resultados de la filosofía inglesa con los de la filosofía alemana como por su tendencia á especializar) no deben considerarse esencialmente sino en calidad de introducción al período siguiente, será lícito abandonar su análisis y su característica á los historiadores de este período. Otro tanto se puede decir, naturalmente, de muchas otras obras en la literatura filosófica de los diferentes países. Para las obras contemporáneas de este género, el historiador no tiene el au-

xilio que encuentra en períodos anteriores en el hecho de que la biografía y la evolución del pensador son patentes y acabadas. Solamente cuando es posible este recurso puede ser instructiva la historia de la filosofía, tanto desde el punto de vista de la historia de la civilización como desde el punto de vista científico. Cualquiera que sea la suerte de la filosofía, su historia jamás cesará de ofrecer este doble interés: ver en las ideas filosóficas síntomas que demuestran en qué sentido progresa el desenvolvimiento espiritual de la época, y presentar las tentativas hechas para resolver los grandes problemas, que tienen su origen en las relaciones teóricas y prácticas del hombre con la existencia, de la cual es miembro. La presente obra ha intentado responder á este doble interés.

FIN

ÍNDICE DEL TOMO II

Páginas.

LIBRO SEXTO

La filosofía de las luces en Alemania y Lessing.

1.—Característica del pensamiento del siglo de las luces 1
2.—Ephraïm Lessing 19

LIBRO SÉPTIMO

Manuel Kant y la filosofía crítica.

1.—Característica y biografía 30
2.—Desenvolvimiento filosófico 44
3.—Teoría del conocimiento (*Crítica de la razón pura*) 54
a) *Deducción subjetiva* (*Análisis psicológico*) 54
b) *Deducción objetiva* 61
c) *Los fenómenos y las cosas en sí* 65
d) *Crítica de la filosofía especulativa* 71
e) *Filosofía de la naturaleza* 79
4.—Etica (*Crítica de la razón práctica*) 81
a) *Primer período* (*1762 66*) 83
b) *Segundo período* (*1769-80*) 85
c) *Tercer período* (*desde 1785*) 87
d) *Etica especial* 103
5.—Filosofía de la religión (*Crítica de la razón prác-*

Páginas.

tica y Religión en los límites de la simple razón)... 109
a) Moral y Religión 109
b) Los postulados religiosos en sus relaciones con la teoría del conocimiento y con «la religión natural» de Kant 113
c) La religión positiva 116
6.—Ideas especulativas con base estética y biológica (*Crítica de la facultad de juzgar*) 120
a) Los dos mundos y su unidad posible 120
b) Consideraciones estéticas 121
c) Consideraciones biológicas 124
7.—Los adversarios de la filosofía crítica 126
8.—Desenvolvimiento ulterior de la filosofía crítica. 139

LIBRO OCTAVO

La filosofía del Romanticismo

A.—LA FILOSOFÍA DEL ROMANTICISMO COMO TEORÍA IDEALISTA DE LA EVOLUCIÓN

1.—Juan Fichte 161
a) Biografía y característica 161
b) Doctrina de la ciencia 172
c) Ética 178
2.—Federico-Guillermo-José Schelling 182
a) El período de la filosofía de la naturaleza 182
b) El problema de la filosofía de la religión 192
3.—Jorge-Guillermo-Federico-Hegel 198
a) Característica y biografía 198
b) El método dialéctico 204
c) El sistema 208
d) Filosofía del derecho 211
e) La filosofía de la religión 215
4.—Federico-Ernesto-Daniel Schleiermacher 219
a) Característica y biografía 219
b) Dialéctica y ética 231
c) Creencia y ciencia 238

Páginas.

B.—LA FILOSOFÍA DEL ROMANTICISMO COMO CONCEPCIÓN PESIMISTA DE LA VIDA

Arturo Schopenhauer.... 246
a) *Biografía y característica*..... 246
b) *El mundo de la ciencia considerado como fenómeno*..... 257
c) *El mundo como voluntad*..... 264
d) *Liberación por la contemplación estética*..... 270
e) *Liberación práctica*..... 272

C.—CORRIENTE SUBTERRÁNEA DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA DURANTE EL PERÍODO ROMÁNTICO

a) *Jacobo-Federico Fries*..... 279
b) *Juan-Federico Herbart*..... 288
c) *Federico-Eduardo Beneke*..... 302

D.—TRANSICIÓN DE LA ESPECULACIÓN ROMÁNTICA AL POSITIVISMO Ó Á LA CREENCIA POSITIVA

a) *Crítica de la filosofía hegeliana y disolución de la filosofía hegeliana*..... 310
b) *David-Federico Strauss y el problema religioso*.. 316
c) *Psicología de la religión y ética de Luis Feuerbach*. 318
d) *La filosofía en el Norte*..... 332

LIBRO NOVENO

El positivismo

A.—AUGUSTO COMTE Y LA FILOSOFÍA FRANCESA

1.—La filosofía en Francia durante la primera mitad del siglo..... 344
a) *La renovación del principio de autoridad*..... 344
b) *La escuela psicológica* 347
c) *La escuela social* 367
2.—Augusto Comte..... 373
a) *Biografía y característica*..... 373
b) *La ley de los tres estados*..... 386
c) *La clasificación de las ciencias*..... 398

Páginas

d) *Sociología y ética* 406
e) *Teoría del conocimiento* 414
f) *Comte místico* 419

B.—JOHN STUART MILL Y LA RENOVACIÓN DE LA FILOSOFÍA INGLESA EN EL SIGLO XIX

1.—La filosofía en Inglaterra antes de 1840 427
a) *La filosofía reformista* 427
b) *Filosofía romántica de la personalidad* 440
c) *Filosofía crítica* 453
2.—John Stuart Mill 464
a) *Biografía y característica* 464
b) *La lógica inductiva* 479
c) *Los principios de la ética* 494
d) *Ética social* 498
e) *El problema religioso* 506

C.—LA FILOSOFÍA EVOLUCIONISTA

1.—Carlos Darwin 517
a) *Biografía y evolución* 517
b) *Teoría y método* 520
c) *Los límites de la teoría* 525
d) *Consecuencias ético-religiosas* 529
2.—Herbert Spencer 534
a) *Biografía y característica* 534
b) *Religión y ciencia* 542
c) *La filosofía en cuanto conocimiento unificado* ... 547
d) *La filosofía en cuanto teoría de la evolución* 554
e) *El concepto de evolución en el dominio de la biología y de la psicología* 559
f) *El concepto de evolución en sociología y en ética* .. 567
Apéndice 577

LIBRO DÉCIMO

La filosofía en Alemania (1850-1880).

1.—Roberto Mayer y el principio de la conservación de la energía 583
2.—El materialismo 590

Páginas.

3.—Construcciones idealistas sobre bases realistas.. 600
a) *Rodolfo-Hermann Lotze*..... 600
b) *Gustavo-Teodoro Fechner*.. 621
c) *Eduardo de Hartmann*..... 631
4.—Criticismo y positivismo..... 640
a) *Federico-Alberto Lange*..... 640
b) *Eugenio Dühring*..... 651

FIN DEL ÍNDICE DEL TOMO SEGUNDO Y ÚLTIMO

B
798
D3 H62
v.2

THE LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Santa Barbara

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW.

10m-12,'67(H6886s8)9482

A 000 879 820 9